

A VASÁR- NAPI KÖR

A
VASÁR-
NAPI
KÖR

GONDOLAT

A VASÁR- NAPI KÖR

GONDOLAT

AVSÄRNI API KÖR

A VASÁRNAPI KÖR

DOKUMENTUMOK

Összeállította, a bevezető tanulmányt
és a jegyzeteket írta

KARÁDI ÉVA
és
VEZÉR ERZSÉBET

BUDAPEST · GONDOLAT 1980

Lektorálta:
ERÉNYI TIBOR
LITVÁN GYÖRGY
TIMÁR ÁRPÁD

ISBN 963 280 796 0

© Gondolat, 1980

AVSÄRNI KÖR

A tizedes években filozófus- és művészkörökben Európa-szerte megérlelődött a vágy egy spirituális-metafizikai világkép és szilárd normákon alapuló idealista magatartás után. Ez a szomjúság visszahatásként keletkezett a kor pozitivista, impresszionista, naturalista áramlataival szemben, és kielégítésére a legkülönbözőbb szinteken történtek kísérletek: Bergson filozófiájától a fekete mágiáig és a spiritizmusig, Ady istenes verseitől a francia újszimbolistákig, Gulácsy Nakonxipánjától a preszürrealizmusig. Filozófiai vonatkozásban a kor legszínvonalasabb kísérletei közé tartozott a magyar Vasárnapi Kör.

A dokumentumok és visszaemlékezések alapján a Vasárnapi Kör megalakulását 1915 őszére tehetjük. Bár megalakulásakor teljesen privát baráti társaságnak számított, előzményei a magyar filozófiai élet néhány évvel előbbi úttörő kezdeményezéseire nyúlnak vissza. Első tudatosan vállalt előzménye az 1911-ben két számot megért *A Szellem* című filozófiai folyóirat volt, amelyet Fülep Lajos és Lukács György szerkesztett, s amelybe Fülepen és Lukácson kívül Mannheim Károly, Ritoók Emma, Zalai Béla, az egész új utakon járó fiatal filozófusgárda, sőt Balázs Béla is dolgozott. *A Szellem* teljesen szinkronban volt az európai filozófiai fejlődéssel: vele egyidejűleg indult Németországban a *Logos*, mely Rickert és Windelband irányítása alatt a legszínvonalasabb filozófiai folyóirattá vált. Lukács kezdettől fogva munkatársai közé tartozott.

Ritoók Emma és Révész Géza Lukácshoz írt leveleiből az is kiderül, hogy már 1913-ban felvetődött egy filozófiai társaság megalakításának terve, majd 1915 elején Balázs, Fülep és Ritoók irodalmi-esztétikai lapot akart alapítani. Mikor sorozatos kísérleteik a nyilvánosság előtti megjelenésre megghiúsultak, rendíthetetlen közösségvágyukat egy kötetlen baráti társaság megalakításával próbálták kielégíteni. Ehhez a döntő lö-

kést Lukács 1915 végén történt hazaköltözése adta. Ám ebben a formában is voltak előzményei a Vasárnapi Körnek. Lesznai Anna naplójában már 1912 őszén feljegyzett egy beszélgetést, amely főleg Lukács, Ernst Bloch és Balázs között folyt le, már egészen a Vasárnapi Kör elvont metafizikai szintjén. Ere a beszélgetésre Bloch budapesti látogatása adott alkalmat. És az előzmények közt kell még említeni annak a két korán elhalt magyar teoretikusnak, Popper Leónak és Zalai Bélának a munkásságát is, akiknek örökségét a kör tagjai ugyancsak tudatosan vállalták.

Az alapítók szeme előtt olyasféle példakép lebeghetett, mint Simmel berlini privát szemináriumai, vagy még inkább a Heidelbergben Max Weber körül kialakult filozófiai társaság. Ha tartalmában nem is, külső formájával a heidelbergi Stefan George-kör is ott lehetett a minták között.

Az alapító és törzstagok Balázs Béla, Lukács György, Ritoók Emma, Antal Frigyes, Fogarasi Béla, valamint Balázs első és második felesége, Hajós Edit és Schlamadinger Anna, s mellettük az egyetemről akkor kikerült második generáció, akiket fiatal korukra való tekintettel (mind az 1890-es évtizedben születtek) *knábáknak* (fiúk) neveztek egymás közt: Hauser Arnold és Mannheim Károly. Nemsokára csatlakozott hozzájuk Lesznai Anna és Láng Juliska, később pedig Fülep Lajos. Nem állandó tagok voltak, de gyakran eljártak a kör találkozóira Kner Imre, Lorsy Ernő, Spitz René, Stephani Elza,¹ Varga Jenő, Varjas Sándor és Wilde János. 1918-ban kiegészült a törzs akkor érettségizett fiatalokkal, akik örökölték az előző nemzedéktől a „knábák” elnevezést: Gergely Tibor, Káldor György, Radványi László és Tolnay Károly tartozott közéjük. 1918 őszén csatlakozott Rényi (Gyömrői) Edit és Sinkó Ervin. Egyszer-egyszer vettek részt az összejöveteleken: a legelején Polányi Mihály² és Révész Géza, később Nemes Lampérth József,³ Bartók Béla, Kodály Zoltán, Ferenczy Béni, Polányi Károly,⁴ Molnár Antal, 1919-ben pedig Révai József. Bartók Béla egy alkalommal itt játszotta el *A fából faragott királyfi* zongoraátiratát.

Néhányan csak rokoni-baráti alapon kerültek egyszer-mászor a társaságba, mint passzív résztvevők. Ilyenek voltak Hajós Vera, aki Antal Frigyes első felesége és Hajós Edit húga volt, valamint Goszthonyi Mária,⁵ aki Balázs baráti köréhez tartozott.

A tagok névsorát az emlékezések és dokumentumok néha egymásnak is ellentmondó adataiból valószínűsítettük. A törzstagok neveiben mind

megegyeznek. Nem egyeznek viszont a vélemények pl. Wilde Jánost illetően. Hauser és Gergely Tibor szerint már Pesten is vasárnapos volt, Balázs viszont a Bécsben csatlakozott új tagok között említi. Itt Hauser véleménye annál is inkább döntő, mert ő Bécsben már nem járt el a vásárnapokra. Hauser Arnold 1971-ben e sorok írójának adott interjúbán (L. Lukács-archívum) a következőkre emlékszik: „Wilde János is tagja volt, de ő ritkán jött el, és hogyha jött, nagyon hallgatos volt. Nagyon visszavonult és csendes ember volt, és én alig emlékszem, hogy valaha beszélt volna. Lorsy Ernő is odakerült valahogy, aki akkor egészen érdekes dolgokról beszélt. Őt akkor nagyon érdekelte Balzac, és mindig készült Balzacról egy könyvet kiadni. Nagyon értelmes ember volt, és én nagyon szerettem. Sok nagyon szeretetreméltó vonása volt. Az a hölgy, akivel akkor együtt élt, a Stephani Elza, szintén eljárt közénk. Ritoók Emma is odajárt az első években, és később még egypár olyan lógós, mint amilyen Gergely volt, akik csak úgy voltak, és akik időről időre eljöttek. Néha például a Hajós Edit húga, a Nini, aki nekem tanítványom is volt, privát tanítványom, az is néha eljött... Fülep Lajosnak nem volt nagyon nagy hatása akkor azt hiszem Lukácsra, és a viszony közöttük nem volt nagyon intenzív viszony, ahogyan mi láttuk. Különben is Fülep nem volt egyike a legállandóbb tagoknak.”

Ellentmondók a vélemények Révai tagságára nézve is. A többség Pesten csak egy találkozásra emlékszik, s ez megegyezik Lukács állításával, amely szerint Révai nem volt vasárnapos, hanem a Komját-csoporthoz tartozott. Bécsben viszont gyakrabban lehetett együtt a társasággal. Ez magyarázza Balázs, Lesznai és Gergely egybehangzó állítását Révairól, aki eljárt a bécsi vásárnapokra.

Jellemző apróság, amit Hauser mondott ugyancsak az említett interjúbán: „Nagyon jellegzetes tünete a Vasárnapi Körnek, amit csak ma érdekes elmondani, azelőtt semmi érdekes ebben nem volt. Mindnyájan magáztuk egymást. Az természetes dolog, ha írók ma tegeznek egymást attól a pillanattól kezdve, hogy először találkoznak. Ez akkor nem létezett. Mi évekig legalább egyszer láttuk egymást hetenként, de leggyakrabban kétszer hetenként, és magázódtunk elejétől végig.”

A viták magas elméleti szinten, főleg a német idealista filozófia szellemében folytak, és többnyire etikai és esztétikai kérdések körül forogtak. Legtöbbet idézett szerzőik Kierkegaard és Dosztojevszkij voltak.

Amint egyre inkább tudatosodott a kör tagjaiban a magyar szellemi

életben betöltött sajátos és jelentős funkciójuk, annál jobban megerősödött bennük a vágy, hogy kitörjenek végre a privát szférából. Így kezdik el szervezni 1917 elején a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját „Előadások a szellemi tudományok köréből” címmel. Az iskolának határozott programja az új spiritualizmus, a metafizikai idealizmus világnézetének terjesztése, hangsúlyozottan *nem* népszerűsítő szándékkal. „Ez az új típus a múltban levő materializmussal szemben a transzcendencia problémáinak fontosságát, a relativista impresszionizmussal szemben a princípiumok egyértelmű érvényességét, az anarchikus minden mindegy világnézettel szemben a normatív etika pátoszát hirdeti” – hangzik a jelentkezési felhívás. A tervben szereplő előadók csaknem teljes számmal a vasárnapiak, rajtuk kívül Szabó Ervin és Bolgár Elek neve szerepel még az előadók között. Az előadásokat a Papnövelde utcai (ma Eötvös Loránd utca) polgári iskolában tartották. Az 1917 tavaszán indult első szemeszter előadásai: Balázs Béla: *Dramaturgia*, Fogarasi Béla: *A filozófiai gondolkodás elmélete*, Fülep Lajos: *A nemzeti jelleg problémája a magyar képzőművészetben*, Hauser Arnold: *A Kant utáni esztétika problémái*, Lukács György: *Etika*, Mannheim Károly: *Ismeretelméleti és logikai problémák*, Ritoók Emma: *Az esztétikai hatás problémái*.

A második szemeszter előadásait, melyek 1918. februárban kezdődtek, Mannheim Károly *Lélek és kultúra* című tanulmánya vezette be. Majd következett: Balázs Béla: *A lírai szenzibilitás*, Varjas Sándor: *Fenomenológiai kutatások*, Mannheim Károly: *Ismeretelméleti rendszerek szerkezeti elemzése*, Lukács György: *Esztétika*, Fogarasi Béla: *A szellemtörténet módszerei*, Hauser Arnold: *A művészi dilettantizmus*, Antal Frigyes: *A modern festészet kompozíciójának és tartalmának kialakulása*, Szabó Ervin: *A marxizmus végső kérdéseiről*, Kodály Zoltán: *A magyar népdalról*, Bartók Béla: *Népzene és modern zene*.

Eleinte arra gondoltak, hogy az előadások anyagából régebbi tervüket, egy évkönyv kiadását valósítják meg, később azonban füzeteként kezdték el publikálni az előadásokat. Az „Előadások a szellemi tudományok köréből könyvtára” sorozatban megjelent Mannheim *Lélek és kultúra* és Balázs *Dramaturgia* című előadása. Tervbe vették még Zalai Béla *Összegyűjtött filozófiai tanulmányok*, Lukács György *A regény elmélete* és Fogarasi Béla *A filozófiai gondolkodás elmélete* című művét.

1918-ban felmerült a terv, hogy az „Előadások a szellemi tudományok köréből” beolvad a Társadalomtudományi Társaság szabadiskolájába,

mint „egy legmagasabb nivójú kontraegyetem” szellemtudományi fakultása – amint ezt Balázs naplójában olvashatjuk. Minden bizonnyal ennek az együttműködésnek volt egyik megnyilvánulása a Társadalomtudományi Társaság „Konzervatív és progresszív idealizmus” vitája 1918. március–áprilisban és Lukács György hozzászólása a *Huszedik Század* nemzetiségi vitájához. Az egyesülésre azonban Balázs Béla szerint már nem került sor. Valószínű, hogy a Galilei Kör betiltása után már külső nehézségekbe is ütközött a terv keresztülvitele, a forradalmi események következtében pedig a szabadiskola mint „kontraegyetem” elvesztette funkcióját, hiszen tanárai közül többen a Budapesti Tudományegyetemen adtak elő.

A Vasárnapi Kör tagjai – Ritoók Emma kivételével – többé-kevésbé cselekvő részt vállaltak a két forradalomból. Már az őszirózsás forradalom alatt „politizálódott” a társaság, a Tanácsköztársaság idején pedig többnyire a Közoktatásügyi Népbiztosság keretében végeztek munkát. Itt dolgozott Lukácson kívül Antal Frigyes, Balázs Béla, Fogarasi Béla, Gergely Tibor, Hauser Arnold, Lesznai Anna, Lorsy Ernő és Rényi (Gyömrői) Edit. Fülep és Mannheim egyetemi tanári kinevezést kapott. Az egyetemen adtak még elő Antal Frigyes, Fogarasi Béla, Varjas Sándor és Wilde János is, többen közülük jellegzetesen „vasárnapi” témát, mint Fogarasi, aki *A szellemi tudományok filozófiai alapvetése*, és Mannheim Károly, aki *Kultúrfilozófia* címmel hirdetett előadássorozatot. Varga Jenő pénzügyi népbiztos lett. Így aztán a Tanácsköztársaság megdöntése után Fülep és Ritoók kivételével a törzstagok mindannyian emigrációba kényszerültek.

Bécsben már nagyon szórványosan és még kevésbé szervezett formák közt tartották összejöveteleiket. Új tagokként csatlakoztak Gábor Andor és második felesége, Halpern Olga, Rudas Zoltán és Balázs bécsi barátnői közül Lázár Mária osztrák író. Itt már gyakran részt vett a találkozón Révai is és Sinkóval együtt felesége, Rothbart Irma. Alkalmanként eljárt Ferenczy Béni, Lena Grabenko, Lukács elvált felesége, Kariás Frigyes, Berger Tivadar, Hanns Eisler osztrák zeneszerző és felesége, Lotte Demant énekesnő. Elmaradt viszont Mannheim és Hauser. A beszélgetések egyre inkább magánjellegűvé váltak: sokkal szűkebb körben, gyakran csak egy-két résztvevővel folytak. Jól mutatja ezt Lesznai Anna naplója, melyben a csoportos viták helyett most egyre sűrűbben egyéni beszélgetéseket jegyez fel az író. Az etikai és filozófiai témák mel-

lett mind gyakrabban esik szó politikáról is: főleg a Tanácsköztársaság bukásának belső okait és a jövő kilátásokat vitatják. Balázs feljegyzi: Kassák javasolta, hogy újítsák fel a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját az emigráció minden csoportjának részvételével, de ezt Balázsék elvi okokból is elvetették. A vasárnaposok összejövetelei 1926-ig, Balázsék Berlinbe költözéséig tartottak, bár 1922 után egyre gyéresebbé váltak.

Nem halványult el azonban a vasárnap még sokáig a tagok emlékeztében. Az emigráció szétszórta ugyan a társaságot, de egymásnak írott leveleikben és visszaemlékezéseikben mindig nosztalgikusan idézik fel, és életük végéig érzik az összetartozás régi kötelékeit, mint valami titkos szekta. Antal Frigyes azért nem írt szívesen a *Bécsi Magyar Újságba*, mert vasárnapos barátai nem tartoztak a munkatársak közé.⁶ Kner Imre Szabó Lőrínchez írott levelében 1923-ban, az ellenforradalmi Magyarországon le meri írni: „Én ma is igazán Balázs Bélával és Lesznaival érzem szolidárisnak magamat.”⁷ Mannheimban még 1930-ban is olyan intenzíven él a vasárnapok emléke, hogy vágyva gondol a „rég stílusú barátságokra”.⁸ Fülep Knerhez írt leveleinek állandó motívuma a nosztalgia a régi társaság iránt. Lesznai pedig 1945-ben így ír Balázsnak: „Bennem úgy él a múlt, hogy vasárnap szívesen és csodálkozás nélkül indulnék el hozzátok. Jelenebb sokkal a jelennél. Még mindig azt hiszem, hogy vasárnap híján szenved a világ.”⁹ Balázs pedig úgy képzei, hogy mindnyájan hazatérnek, és itthon újítják fel a régi vasárnapokat „egy magyar lugasban, ahol fehér hajú, fiatal szívű tesvik ülnek”.¹⁰ A tesvinek becézett testvér megszólítás ma már groteszkül hat, de ők nem érezték annak. Ezzel is egy vallási szekta összetartozását jelképezték. Ilyenfajta érzelmekről tanúskodik az is, hogy Tolnay Károly a háború alatt princetoni lakásában „vasárnap”-oltárt állított fel.¹¹ Hauser Arnold 1969-ben Lukáccsal folytatott rádióbeszélgetésében Lukács személyes befolyásának tulajdonítja annak belátását, hogy „mindaz, amit alkotunk, vagy amit próbálunk alkotni, az elsősorban etikai feladat”.¹²

Nem meglepő, hogy – mint saját visszaemlékezéseiből is kiderül – éppen Lukács számára jelentett legkevesebbet a Vasárnapi Kör emléke.¹³ Élete végén írt szellemi önéletrajzi jegyzeteiben alig tesz róla említést¹⁴, amint későbbi politikai fejlődése során egész premarxista korszakát negatívan értékelte. A kör tagjai számára ő volt a mérték, a filozófiai kérdésekben abszolút szaktekintély, és világnézeti kérdésekben is a legtöbben hozzá igazodtak. Az ő számára azonban a kör csak egy fórumot je-

lentett a sok közül, ahol színvonalas vitában figyelhette saját gondolatainak visszhangját, kifejthette újabb és újabb elméleteit. Persze ez is nagyon sok egy fejlődő filozófusnak.

UTÓÉLETE

Az utókor tudatából azonban egészen a legutóbbi évekig teljesen kiesett a Vasárnapi Kör. Tolnay Károly említi ugyan 1934-ben Ferenczy Noémiről szóló könyvében a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját, de a vasárnapokról ő sem szól. A századelő szellemi életének egyre differenciáltabb képe az utóbbi két évtized eszmetörténeti kutatásai nyomán alakult ki. Mindaddig főként a *Nyugatot* tartották számon a kor haladó örökségeként, egyszer-egyszer megemlítve a *Huszedik Századot* vagy a Galilei Kör. A fordulatot alighanem 1961-ben Horváth Zoltán könyve hozta,¹⁵ mely először adott tarkább, árnyaltabb képet a századfordulóról. De a Vasárnapi Körről még ő sem tudott.

Pedig 1945 után még úgyszólván teljes számban éltek a résztvevők. Hazajött Balázs Béla, Lukács György, Fogarasi Béla, Révai József és Gábor Andor. Itthon élt Fülep Lajos. Hazalátogatott Rényi (Gyömrői) Edit és Hajós Edit. Külföldön még élt Antal Frigyes, Lesznai Anna és Mannheim Károly is. De magánleveleken kívül egyéb említés a Vasárnapi Körről nem esett. (Nem számítom itt Lengyel József elfogult emlékeztetését az „etikusokról” *Visegrádi utca* című, 1956-ban megjelent könyvében.) Az elhallgatás magyarázata itthon érthető. A Horthy-korszakban az összes haladó mozgalmak közül ennek a nyomait tüntették el leginkább, mivel résztvevői többségükben kommunisták, majd emigránsok lettek. A felszabadulás után pedig maguk a résztvevők sem emlegették; az akkori légkörben érthető okokból tartózkodtak saját múltjuk idealista filozófiai fejlődési szakaszának emlegetésétől. A külföldre szakadt tagok pedig még mélyebbre ásták emlékeiket, mivel a hidegháború időszakában amúgy is minden kapcsolatuk megszakadt a hazai kultúrával.

Az első hírt Lesznai Anna hozta 1965-ös budapesti látogatása alkalmával.¹⁶ Ennek nyomán emlékezett vissza Lukács is egykori körére.¹⁷ Körülbelül egyidejűleg kezdte el gyűjteni Lukácsról és Mannheimről szóló könyve anyagát Amerikában David Kettler, aki a két filozófus pályájának kutatása közben bukkant rá a Vasárnapi Kör nyomaira Lesz-

nai Annával, Gergely Tiborral és Hauser Arnolddal folytatott beszélgetései során.¹⁸ Ezt követték sorra a még élő tagok visszaemlékezései.

Pedig létezik ennek az elfelejtett szellemi szövetségnek egy szépirodalmi feldolgozása is 1922 óta. Csakhogy Ritoók Emma *A szellem kalandorai* című regényét az irodalomtörténet sokáig úgy tartotta számon, mint a *Nyugat* körének torzképét. Lukáctól tudtuk meg, hogy a két főszereplő, Bloch és Zalai, és a regény atmoszférája a Vasárnapi Kört idézi. (Ezt később más autentikus visszaemlékezések is megerősítették.) Nem indult torzképnek, mégis azzá lett, nemcsak a durván torzító utolsó fejezetek miatt, de eleve meglevő ellentmondásai következtében is. Hogy nem szánta torzképnek, azt az is bizonyítja, hogy 1915-ben már készen volt, és átadta olvasásra Fülepnek és Balázsnak.

Balázs naplója szerint eredeti címe *A lélek kalandorai* volt. De ha a regény már 1915-ben készen volt, akkor még nem is irányulhatott a tulajdonképpeni Vasárnapi Kör ellen, amely 1915 őszén alakult. Végso formája előtt bizonyára átírta a szerző. Ám hogy a saját baráti köre elleni bántó szándék már az eredetiben is benne volt, arra Balázs naplója is tanú: „Ijesztett a regényben, hogy valaki, aki részese volt: csalódhatott generációnkban” – írja. Mert minden szellemi összetartozás és barátság ellenére nyilván már kezdettől fogva érezhető volt a mentalitásbeli ellentét a filozófusok köre és az írók között.

Szemben a vasárnapiak többségével, akik az újonnan asszimilált zsidó polgárságnak abból a második nemzedékéből jöttek, amelynek értékrendjében a meggazdagodás helyett a tanulás, a vagyon kiváltsága helyett a tudás privilégiuma került első helyre, Ritoók másként fordult szembe apjának nagy liberális nemzedékével. Ő ahhoz az újkonzervatív réteghez tartozott, mely az apák demokratizmusát naivnak bélyegezve, a feltörő polgársággal szemben visszatért dzsentri-nemesi származásából folyó előjogai hangoztatásához, s ennek ideológiai érvkésztetét egy militáns nacionalizmusban és antiszemitizmusban találta meg. Nem kis dilemmát jelenthetett Ritoók Emma számára, hogy bekerülve egy szellemi nivójánál fogva vele egyívású, de baloldali, internacionalista felfogása folytán tőle homlokegyenest különböző társaságba, veszélyben érezhette saját ideológiai pozícióját.

Ennek az ellentmondásos helyzetnek, saját rossz közérzetének lecsapódása a regény, megtoldva a fehérterror gyűlölködő antiszemitizmusával. Alakjainak egy része rokonszenves, különösen a Zalairól mintázott

figura. Ajánlása is arra enged következtetni, hogy Zalai emlékének szól. Mindkét kötetben gondosan öt pont helyettesíti a nevet, holott egyébként csak három ponttal szokás. De valami idegenséget, titokzatosságot ez a figura is takar. A szereplők többségénél és főleg Bloch megszemélyesítőjénél, Donáth Ervinnél azonban már túlságosan is általánosítja a jellembeli gyöngeséget – amit még hajlandók lennénk a női hiúság sértettségének tulajdonítani, mivel éppen ekkoriban szakított vele Bloch –, de a teoretikus viták túlbonyolítása is óhatatlanul a karikatúra irányába hat. Ám hiányzik belőle az iróniához szükséges távolságtartás, s így torzképnek is sikerületlen. Fülep és Balázs véleménye nagyon negatív volt a regény művészi kvalitásairól. És ez a rossz vélemény teljesen indokolt, mivel az alakok élettelenek és papirosízűek, annak ellenére – vagy talán éppen azért –, mert kulcsfigurák, és mint regény éppen a persziflázsza lehetne Balázs tézisregényeinek; azt az utat, amelyet Balázs hősei lélektől lélekig járnak, Ritoók hősnője egyszerűen a testi szerelem kapcsolásával vélte megtehetőnek. De torzkép azért is, mert a vasárnapi vitáknak csak a tónusát adja vissza, mélyen etikus lényegüket mintha fel se fogná, vagy éppen visszájára fordítja. *Az alvó város* című fejezetben például egy forradalom alatti vasárnapot karikíroz. Ebben is felmerül a bűn mint a megváltáshoz vezető út, de etikai értelmét úgy torzítja el, mintha a vasárnapiosok minden teóriája saját érvényesülésük előmozdítását szolgálná.

Sinkó Ervin *Optimisták* című regényében ugyan nem jelenik meg a Vasárnapi Kör a maga közvetlen valóságában, de a hős morális vívódásai individuális etika és irracionális hit között ugyanazt a dilemmát tükrözik, mint Lukácsnak közvetlenül a diktatúra előtt írott cikkei, melyek a Vasárnapi Kör vitáiban öltöttek először formát: szabad-e a kollektív jó ügy érdekében egyéni erkölcsbe ütköző cselekedetet elkövetni, szabad-e ölni egy felsőbbrendű cél érdekében. Mindezt Sinkó, helyenként Lukács terminológiájával – Belzebubbal kiűzni az ördögöt – vagy Lukács szellemében, az ő kulcsfigurájának szájába adva mondja el, abban a szereposztásban, hogy ő a kétség és Lukács a hit, vagy saját énjét kettőzi meg, mint a tolsztojánus kecskeméti városparancsnokkal folytatott beszélgetés esetében; ezek a viták már dialógusformájuknál fogva is a Vasárnapi Körre emlékeztetnek. A hindu filozófiára, Kierkegaard-ra és Dosztojevszkijre történő utalások, a morális felelősségérzetnek Friedrich Adler példájával illusztrált lukácsi megvilágítása vagy a fejtegetések

az új kommunista etikáról, melynek a pusztá egyéni jólétre törekvés helyébe kell lépni, és nem utolsósorban Ady szellemének kisugárzása az egész regényre – mindez félreérthetetlenül a vásárnapi viták szellemét idézi.

A Vásárnapi Kör szépirodalmi modellje Lesznai Anna 1965-ben megjelent, de már a harmincas évek óta készülő nagy kortörténeti regényében (*Kezdetben volt a kert*) merül fel ismét epizódyszerűen. Ahogy Lesznai egész költészete egyetlen állandó tiltakozás az emberi elidegenedés ellen, úgy a vásárnapi vitákból is elsősorban azokat emelte regényébe, melyekben ez a tiltakozás hangot kap. A Balázs személyét rejtő figura így viszi ezt ad absurdum a háborúba hajszolt katonákra vonatkoztatva: „Nem bírják már tovább, hogy a mi Istent és ideálokat vesztett életünkben senkinek sincs valódi köze senkihez. Még az ölés is közelebb hozza egymáshoz az embert, mint a modern élet rideg társadalmi közönye.”¹⁹ Sokat foglalkoztatta a társaságot az általános bűnösség állapotából történő megváltás lehetősége is. Részletesen és nagyon hitelesen mutatja be Lesznai Anna azokat a vásárnapokat, amelyeken Lukács megindokolta döntését a viták során kialakított megváltástézisek gyakorlati következményeinek levonásáról, a kommunizmushoz való csatlakozásáról. És bár Lesznai regényének ezek a közvetlen élményből merített fejezetei halványabbak a többinél, dokumentumértékük mégis óriási, mert hitelesen idézik fel a vásárnapi viták légkörét és azoknak az elhatározó döntéseknek pátosát, melyek a forradalom alatt születtek.

A VASÁRNAPI KÖR ÉS MÁS IRÁNYZATOK

A Vásárnapi Kör – az eddigiekből is kiderül – nagyon sajátos helyet foglal el a század elejének szellemi életében. A filozófiai érdeklődés a századforduló táján érezhetően fellendült Magyarországon. Hozzájárultak ehhez a katedrafilozófusok is az 1881-ben indított „Filozófiai Írók Tára” című sorozattal. Mindennél serkentőbben hatott azonban a *Húszadik Század* szociológusainak lelkes érdeklődése a pozitivistá filozófiai és szociológiai rendszerek iránt. Comte, Spencer, Tarde, Durkheim tanait viszonylag széles körben vitatták. A *Nyugat* berkeiben pedig még nem halványodott el Nietzsche csillaga, de már felmenőben volt Bergsoné is.

A Vasárnapi Kör mindhárom irányzattal tudatosan szembehelyezkedett. Ám mivel lapalapítási kísérleteik megghiúsultak, és nem rendelkeztek publikációs orgánummal, írtak mind a hivatalos filozófusok lapjába, az *Athenaeumba*, mind a *Huszdik Századba*, mind pedig a *Nyugatba*.

A filozófia hivatalos, egyetemi szaktekintélyei közül a liberális Alexander Bernátot nem tudományos teljesítményeiért, inkább emberségéért és tudományszervező képességéért becsülték. Többen tanítványai voltak, többen nála doktoráltak, egyesek tagjai voltak az ő vezetése alatt álló Magyar Filozófiai Társaságnak. A tiszteletére 1910-ben kiadott emlékkönyvbe Lukácson kívül Varga Jenő, Varjas Sándor és Zalai Béla is írt. Másként álltak szemben a hivatalos filozófusok konzervatív, vaskalapos többségével: őket lenézték, megvetették. Igaz, hogy azok tudomásul sem vették az ifjú filozófusnemzedék jelentkezését, és ahol lehetett, gáncsot vetettek nekik. Így akadályozták meg Lukács és Zalai habilitációs kísérleteit is. Ellenszenvükhöz a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának megindítása után féltékenység is járult, olyan arányban, ahogy a fiatal filozófusok tekintélye növekedett.²⁰ A liberálisabb szárny – Alexander Bernát és Bánóczy József – viszont fórumot biztosított nekik, mikor az *Athenaeum* szerkesztését átvették, sőt még egy lanyha üdvözlést is megkockáztattak az *Athenaeum* 1918. évfolyamában: „A társaság törekvéseit üdvözljük, programjuk tételeinek kifejtését várjuk, a programatikus munka haladását érdeklődéssel fogjuk kísérni. Csak egyre kérjük, fordítsanak gondot nyelvünk tisztaságára, magyarosságára is. Miért kell például mindig »Werk«-ről beszélni? Ha erre nincs magyar szó, akkor kár magyarul bölcsekedni.”²¹

A nyelv tisztaságának és világosságának elhanyagolása a leggyakrabban és máig is hangoztatott vád a vasárnaposok ellen. Csakhogy a vádlók nem veszik figyelembe, hogy a magyar filozófiai nyelv ekkor volt kifejlődőben, és a magyar nyelvben olyan absztrakt fogalomsorokat kellett meghonosítani, melyeket a legnagyobb nyelvi invencióval is csak egy új nyelvújítás oldhatott volna meg elfogadhatóan. Igaz, erre nem is fordítottak gondot, mivel előbbre valónak tartották a gondolatot nyelvi köntösénél.

A *Huszdik Század* körével szembeállította őket pozitívizmussal szembe kiindulásuk, ellenszenvük mindenféle eklekticizmussal és általában a liberális demokráciával szemben. Az „Előadások a szellemi tudományok köréből” minden bizonnyal a szociológusok spencerista, vulgármateria-

lista, liberális szellemű szabadiskoláit is hivatva voltak ellensúlyozni. Mint Lukács késői nyilatkozataiból is kiderül, az elméleti filozófia magaslátáról lenézték a szociológusokat, akik a gyakorlati politika felé fordultak. Kétségtelenül gőgösek és türelmetlenek voltak minden más irányzattal szemben, de az új hit apostolai mindig türelmetlenek, erre ösztönzi őket a meggyőződés feszítőereje, a meggyőzni akarás kitörő vágya.

A Társadalomtudományi Társaság vezető teoretikusai azonban nemigen nyilvánították ellenszenvüket a vasárnapiakkal szemben, már csak azért sem, mert ők – Jászi, Szende, Szabó Ervin és mások – egyáltalán nem érezték maguk ellen irányulónak az éles pozitívizmusellenes kritikát, mivel addigra már ők is eltávolodtak annak ortodox-dogmatikus irányzataitól. Jellemző például, hogy Jászi a „Konzervatív és progresszív idealizmus” vitában az etikai idealizmus mellett foglalt állást. Mannheim *Lélek és kultúra* című tanulmányáról írt recenziójában pedig elismeri, hogy „az idealizmusnak, a pluralizmusnak és abszolút értékérésnek ez a tiltakozása csak helyeselhető és rokonszenves lehet”.²² Köztudomású, hogy Lukács írásait a *Husadik Század* mindig szívesebben közölte, mint például a *Nyugat*. De publikált a szociológusok szemléljében Antal Frigyes, Balázs Béla, Fogarasi Béla, Fülep Lajos, Mannheim Károly, Lesznai Anna és Ritoók Emma is, Varjas Sándorról és Varga Jenőről nem is beszélve, mert ők szervesen a *Husadik Század* gárdájához tartoztak. Az együttműködés legfontosabb alapja egyébként is adott volt a szociológusok és a vasárnapiak között: egyformán elutasították a fennálló rendet. A háború alatt ehhez járult még háborúellenes, antimilitarista állásfoglalásuk. Ezen az alapon vált volna reálissá a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának tervezett fúziója is a Társadalomtudományi Társasággal. Később, a Tanácsköztársaság idején útjaik teljesen szétváltak, és ekkor Jászi magánleveleiben tett is indulatos megjegyzéseket a Vasárnapi Kör szellemiségére.

A legbonyolultabb kapcsolat a *Nyugat* köréhez fűzte a vasárnapiakat. Az író tagoknak a *Nyugat* kínálkozott legtermészetesebb publikációs fórumként, azért rá voltak utalva. Ugyanakkor taszította őket a lap uralkodó hangneme, az az impresszionisztikus szubjektívizmus, amely a *Nyugat* íróinak egy csoportjánál az értékek relativizálódásához vezetett.

Ha azonban itt nyugatosokról beszélünk, akkor semmi esetre sem Adyra gondolunk, aki a *Nyugat* táborán belül is mindvégig különálló je-

lenség maradt. Az ő hatása a Vasárnapi Kör tagjaira – mint a századelő progresszív értelmiségére általában – revelációszerű volt, és a legelhatározóbb irodalmi élményt jelentette. Szépen illusztrálja ezt a hatást Balázsnak Adyhoz írt verse, mely nem egyszerűen a fiatalabb pályatárs hódolata, hanem az Ady-verseken keresztül önmaga igazi valóját felismert, „a mindenség gyökeréhez” eltalált költő hálája az egyetlen ösztönző iránt:

Negyven nap és negyven éjjel voltál
A halál, melytől arcot kap az élet.
Nincs joga másnak, hogy szeressen téged,
Ahogy én szeretlek.

Teljes szembenállásuknak a fennálló rend kultúraellenességével legvilágosabban Ady adott hangot. És Adytól kaptak példát arra is, hogyan lehet a művészetet szilárd értékek és hitek forrásává nemesíteni, kompromisszummentesen élni. Az Ady költészetéről szóló legjelentősebb kortársi megállapítások egy része is a vasárnaposok nevéhez fűződik. Fülep az *Új versek* megjelenése után a Holnap hőseit, a nyugatra vándorolt keleti napimádót köszönti, az ősi ritmus új melódiáját, mely „szívünk véréhez és vérünk lüktetéséhez hasonló”.²³ Lukács *Az Illés szekeren* kötet után máig is érvényes igazságokat ír le „a forradalomtól megfosztott forradalmiság” költőjéről, akinek saját élete teljesüléséhez kell a forradalom, és szimbólumairól, melyek keletkezésüknél fogva mitikus erejűek.²⁴ Balázs Béla többek közt erről az Ady-mitológiáról mond el lényeges dolgokat.²⁵ Sinkó Ervin pedig már az emigrációban állapítja meg *A halottak élén* ürügyén, hogy a költészet Adynál a világgal szemben etikai magatartássá válik.²⁶ Még Lesznai Anna szubjektív sorai is teljesebbé teszik az Ady-képet, éppen azokkal a vonásokkal, melyek a Vasárnapi Kör tagjaihoz legközelebb álltak, Adynak a lélekmélység és a metafizikai szomjúság költői kifejezésére adott példájával.²⁷

Sinkó az emigrációban meg is húzza a választóvonalat Ady és a *Nyugat* között, amikor Adyt a költőforradalmárok utódjának mondja, míg a *Nyugat*ban egy érett művészi irányzat egyenértékű betakarítóját látja: „A *Nyugat* azért hatott forradalomként, mert teljesen megéretten fejezett ki egy szellemet, és idő kellett, míg nyilvánvalóvá lett, hogy a *Nyugat* íróinak egyik csoportjában csak Kazinczy, Dayka, Berzsenyi, Vörösmarty, Arany végső konzekvenciája, míg az egyedülálló Ady Endrében

Balassi, a kuruc költészet, Csokonai és Petőfi szelleme ünnepel feltámadást; a két régi párhuzamos irány a magyar irodalomban.”²⁸

A *Nyugat* íróinak körét, az „okos gyerekek” bohém világát a vasárnapiak kezdettől fogva kerülték. Még Balázs is, aki a leginkább „társasági” ember volt köztük, még ő is idegennek, „fölöslegesnek” érezte magát a nyugatosok társaságában. „Az ő áhítat nélküli, igaz komolyság nélküli valójuk ellen vagyok, úgy látszik, akaratlan és szótlan szemrehányás” – írja 1908-ban Babitsnak.²⁹ Az ő művészi programja már ekkor világos volt: „Én álmodom egy magyar művészetről: komoly, súlyos, nagystílű, sok nyersanyag és sok szív és kemény, sose lazuló formák.”³⁰ Azt a hiányt akarta pótolni a magyar irodalomban, amelyet Fülep Lajos is szóvá tett: „... hiányzik a magyar irodalomból a nép lelke legmélyebb rétegeinek megragadása egyfelől, s az emberi szellem legvégső kérdéseinek vizsgálata, a filozófia és metafizika másfelől.”³¹ Más kérdés, hogy Balázs tervének realizálása csak félig sikerült fiatalkori verseinek legjavával. De törekvései már kezdetben felkeltették a *Nyugat* íróinak ellenérzését. Babits kritikája a *Halálesztétikáról* már 1908-ban németességgel és az eredetiség hiányával vádolja Balázst, akit fájdalmasan érint ugyan a kritika, de levelében mégis köszönetet mond érte.³²

Lukács idegenkedése Osváttól és a *Nyugat* impresszionizmusától közzismert. De még Ritoók Emma is osztotta társainak a nyugatosok iránti, sokszor indokolatlan ellenszenvét, 1913-ban így ír Lukácsnak egy levelében: „Mindenki panaszkodik és dühös, és végre is a Tisza István szemléjéhez kell fordulnia annak, aki a *Nyugat* mindenhatóságát és szentségét nem ismeri el.”³³ 1912-ben ugyancsak Lukácsnak írt levelében Babitsnak az esztétika és filozófia viszonyáról a *Nyugat*-ban megjelent cikkét (*Mese a nagyvilágról*) skandalumnak minősíti,³⁴ 1915-ben pedig azt írja, hogy a *Nyugat* olyan alacsony színvonalra süllyedt, amilyenről Lukácsnak fogalma sem lehet.³⁵

De a nyugatosok is ellenszenvvel fogadták a Vasárnapi Kör tagjait, az egy Lesznai Annát kivéve, ám ő is talán inkább emberi szeretetreméltóságával, semmint verseinek irányával nyerte meg a *Nyugat* szerkesztőit. Ezt az ellenszenvet nem lehet egymagában a magyar irodalom filozófia-ellenességével magyarázni, bár az is nagymértékben hozzájárult. És nem elegendő ok rá a vasárnaposok „németességével” szemben a nyugatosok túlnyomó részének francia orientációja sem, mert ebbe igen jól belefértek Kerr vagy Harden, Dehmel vagy Liliencron csodálata, Ignotus és

Hatvány német kultúrkapcsolatai. Mikor Babits *A lélek és a formák* kritikájában azzal vádolja Lukácsot, hogy „szűk körnek ír, és gondolatai németek, stílusa homályos”, Lukács nemcsak híres válaszcikkével felel Babitsnak, hanem *A francia veszély* című írásában is visszautasítja a német hatás diffamáló jellegét, és kifejti, hogy a francia kultúra befejezett, lezárt, sohasem válhat bennünk organikussá³⁶, míg viszont a német kultúra mozgásban van, forradalmi, amit a századelő fejlődése főként filozófiai vonatkozásban meg is erősít.

Hozzájárult a vasárnapiak iránti ellenszenvhez a *Nyugat* természetes öregedése is. Költői forradalmuk, az impresszionizmus világszerte – a képzőművészetben éppúgy, mint az irodalomban – hanyatlóban volt. Nálunk megkésettsége még lehetőséget adott ugyan remekművek születésére, de a falakat már döngették a különféle avantgarde irányzatok és a fiatalok forradalmi igényű próbálkozásai. Ez az az időszak, amikor Kassákék *A Tettet* és a *Mát*, Csécsyék az *Új Magyar Szemlét* alapítják a *Nyugat* ellenében. A vasárnapiak csoportosulásában is a lap egyeduralmának fenyegetettségét érezték meg a nyugatosok. Ezt az érzést erősítette bennük a Vasárnapi Kör tagjainak korán megnyilvánult különállása, az, hogy bár nem kötötték őket szervezett formai keretek, és bár egymás közt sem voltak azonos állásponton, még világnézeti szempontból sem, mégis elég nyilvánvaló volt összetartozásuk és a többiektől való különállásuk. Havas Gyula a *Halálos fiatalságról* szóló kritikájában már irányról beszél: „... a komoly tehetségű és becsületes szándékú Balázs Bélának szerintem átka, hogy híve lett annak az iránynak, és egyik centruma annak a csoportosulásnak, melyet én a magyar belemagyarázók iskolájának szoktam nevezni.”³⁷ Lukács joggal válaszolt ingerülten azoknak, akik „belemagyarázásnak mondják az igazán tragikus problémákat”.³⁸

Még élesebb a nyugatosok hangja egymás közt, privát leveleikben. Tóth Árpád többször és szinte gyűlölködő kifejezésekkel illeti volt tanítványának, Bródy Pálnak írt leveleiben elsősorban Hauser Arnoldot, akire házitanítói minőségében féltékenykedett, nem mulasztva el ellenszenvét Hauser egész körére kiterjeszteni: „Szóval ez a Hauser méltó kis öcsce a Lukács Györgynek meg a Balázsnak. Vég nélküli filozofémák, elvontságok, differenciálmányok. Lukácsot meg Balázst még bevettem, mert tehetségesek, s régi hitem szerint a tehetségeknek még marhaságokat is joguk van vitatni. De ez a Hauser afféle famulusnak látszik, aki úgy dupláz rá mestereire, hogy azok se köszönnék meg”³⁹ – írja

1916-ban. Juhász Gyula pedig egy fiatalkori levelében így intézi el Balázs költészetét: „A Bauer Herberteknek nincs igazuk. Az abszolút transzcendentális irodalom, a vértelen eszmei irodalom nem kell.”⁴⁰

Magasabb szinten, de ugyancsak éles hangon folyik a vita Lukács és Babits között is. A hadüzenet Lukácstól indult ki *Az utak elváltak* című, a *Nyugat*-ban közölt cikkével. Ebben nemcsak az impresszionizmussal számol le, hanem egyben azonosítja vele a *Nyugat* irányát, mikor azt írja a Nyolcak festészetéről, hogy az „Hadüzenet minden impresszionizmusnak, minden szenzációnak és hangulatnak, minden rendetlenségnek és értékek tagadásának, minden világnézetnek és művészetnek, amely első szavának és utolsónak az »Én« szót írja le”.⁴¹ S ezzel félreérthetetlenül Babitsnak *A lírikus epilógja* című versére céloz: „Csak én bírok versemmel hőse lenni / első s utolsó mindenik dalomban.” Ezt követi Babits ismert kritikája⁴² *A lélek és a formák* németes gondolatairól és homályos stílusáról, amit Lukács azzal utasít vissza, hogy a filozófiában csak a fogalmi tisztázatlanság számít homályosságnak.⁴³

Később főleg Balázs írói értéke fölött vitáztak. Balázsnak valósággal meg kellett alázkodnia a *Nyugat* szerkesztői előtt, hogy műveit közöljék. Verseinek és misztériumainak kiadását a *Nyugat*-könyvtárban csak saját költségére vállalták, Osvát pedig közlésre alkalmatlannak találta *A kékszakállú herceg várát*.⁴⁴ Balázs több ízben el is ment a *Nyugattól*, de néhány év múlva ismét visszatért a mégiscsak legszínvonalasabb irodalmi folyóirathoz.

Babits minden kritikájában Balázs német szellemiségét hozza fel az ellenszenv indokául. Lukács azonban úgy véli, hogy az ellenszenv igazi oka nem Balázs németessége, hanem az a magyar irodalomban szokatlan mélység, amely verseiben, drámaiban kifejezésre jut: „...ami németiségnek látszott az első pillanatban, ami a dráma belső formája felé mutatott a közelebbi ránézésnél, arról most kiderül, hogy mindezeknél fontosabb és gyökeresebb, mert mindezek csak szimptomái neki: a mélység.”⁴⁵ A lélekmélység, egy szerves emberi közösség iránti vágy az elidegenedett empirikus élettel szemben a vasárnapiak közös törekvése, a vasárnapi viták állandó témája volt. Ez az, amit a *Nyugat* erősebb realitásérzékű, kevésbé elméleti hajlandóságú írói németességnek, elvontságnak, filozofémának minősítettek. És hogy ez a mélység milyen szorosan hozzátartozott Balázs költészetéhez, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy költészetének jelentősége olyan mértékben csökkent,

amilyen mértékben metafizikai érdeklődése, utópikus közösségvágya megszűnt. Minél szorosabban kötözte magát „az ember árbocához” a lélekvalóság szíréhangjai ellen, annál jobban elveszítette önmagát.

A nyugatosok ellenszenvének a vasárnaposok iránt azonban nem volt politikai alapja. Ennek feltételezése a vasárnaposok későbbi politikai szereplésének visszavetítése lenne. Hiszen a *Nyugat* íróinak polgári liberális, polgári-demokrata programja sokkal nagyobb erőt képviselt a fennálló renddel szemben, mint egy idealista ismeretelmélet alapján álló ezoterikus filozófáló társaság. Még a késői, eredeti lendületéből sokat veszített *Nyugat* sem éreztetett politikai ellenszenvet: Komlós Aladár az emigráns Balázs regényéről is közölhetett kritikát 1930-ban a *Nyugat*-ban. Egyébként is a magyar progresszió nagy próbatételeiben, mint a háborúellenesség vagy a két forradalomban való részvétel, a nyugatosok nagy többsége egy táborban volt a vasárnaposokkal.

Erről Lukács György maga is így vélekedett. 1940 elején, Balázs Bélához intézett, nagyon is önkritikus levelében ezt írja: „Már az *Új Hang* szerkesztőségében tartott irodalmi diszkussziók alkalmával figyelmeztettem arra, hogy a *Nyugat* irányát mindketten *jobbról* kritizáltuk. Ennek a folyóiratnak lényeges iránya liberális volt. Ady balról jövő forradalmi demokratikus bírálatot gyakorolt. Mi ketten a liberális *Nyugattal* esztétikai és világnézeti alapon voltunk elégedetlenek. Arra törekedtünk, anélkül hogy elégedetlenségünk valódi okát megértettük volna, hogy a liberalizmus szűk látókörén túlemelkedjünk. Miután azonban – különböző előzményekből, különböző törekvésekkel, de közös zavarossággal – elégedetlenségünk és továbbtörekvésünk okait nem értettük, a jobboldali ellenzék soraiba kerültünk az ellen a liberalizmus ellen. (Mindkettőnk becsületére legyen mondva, egyikünk sem keresett közeledést az irodalom jobboldali köreihez. Ezt éppen úgy megvetettük, és harcoltunk ellene, mint a *Nyugat* maga. Mi tehát jobboldali ellenzék voltunk az akkori általános magyar áradatban, mely a maga totalitásában polgári baloldali mozgalom volt.)”⁴⁶

II. A VASÁRNAPI KÖR VILÁGNÉZETE

A Vasárnapi Kör sajátos helye a magyar progresszió szellemi mozgalmi körében abban foglalható össze, hogy bár idealista filozófiai beállítottságukkal látszólag „jobbra” álltak minden más csoporttól (a *Huszaedik Századtól* és a *Nyugattól*), mégis ebből a csoportból kerültek ki legnagyobb számban a kommün, a Tanácsköztársaság hívei.

Volt-e olyan vonás a Vasárnapi Kör világnézetében, a történelmi sorsfordulókhoz való viszonyában, ami különösen fogékonyakká tette őket a bolsevizmus iránt? Erre a kérdésre keresünk választ a vasárnapi világnézet elemzése során.

A vasárnapi világnézet jellemzésénél elsősorban természetesen a fiatal Lukács világnézeti törekvéseit kell szem előtt tartanunk, hiszen ő volt ennek a csoportnak elméleti szempontból a központi alakja, hatása nemegyszer egészen közvetlenül felismerhető a vasárnapiosok írásaiban. Az életérzés, a világnézet közössége az, aminek alapján Lukács György és Balázs Béla baráti társaságát önálló irányzatnak tekintjük a század elejének progresszív szellemi mozgalmi körében, és ez volt a személyes és időbeli határok megvonásának kritériuma is számunkra.

A vasárnapiosok maguk úgy jellemezték filozófiájukat, mint metafizikára törekvő idealizmust (lásd Mannheim: *Lélek és kultúra*). Bár a csoport túlnyomórészt „metafizikus hajlandóságú”, filozófiával foglalkozó emberekből állt (Lukács mellett Fogarasinak, Mannheimnak, Ritoók Emmának – de Hausernak, Fülepnek, Varjas Sándornak is – a filozófia volt speciális érdeklődési és tevékenységi területe), Balázs Bélának is volt filozófiai műveltsége, iskolázottsága – hiszen ő is Simmel tanítványi köréhez tartozott, Lukács, Ritoók és Bloch mellett –, „újmetafizikus” beállítottságuk pozitív tartalmát mégsem találjuk, nem is találhatjuk meg

rendszeres filozófiai formában, ez nem tárgya, csak háttere elméleti munkáiknak.

Fogarasi úgy fogalmazta meg Zalai Béláról szóló írásában⁴⁷ a korabeli filozófusok lehetőségeit, hogy a specializálódás vagy a dilettantizmus között választhatnak. A szakfilozófiák a szaktudományokhoz hasonlóan félretolják, zárójelbe teszik a területükön kívül eső kérdéseket, csak részkérdésekkel foglalkoznak – az egészet átfogó igényű kérdésfeltevések és válaszkísérletek dilettantizmusnak minősülnek. A tartalmi kérdések mind a megismerés tárgyának, mind előfeltételeinek irányában kívül esnek ezen a gondolkodásmódon, a létkérdéseket kiszorítják az érvényesség kérdései. Ennek a lényegében kantianus filozofálásnak a határain mégis ott van a metafizika mint rossz lelkiismeret, igény, vágyódás az igazi, végső kérdések megfogalmazása és megoldása iránt. A vasárnaposoknak a metafizikához való ambivalens viszonya kifejezésre jut két korabeli, a vasárnaphoz közvetlenül nem tartozó, de világnézetükre a személyes kapcsolatokon keresztül is legnagyobb hatással levő filozófus, Ernst Bloch és Zalai Béla munkásságához való kapcsolódásukban. (Mannheim Károly, Hauser Arnold, Fogarasi Béla, Varjas Sándor, Láng Júlia a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának megindulásakor legalább annyira tekinthette magát Zalai, mint a megelőző években inkább külföldön élő Lukács tanítványának. Ez – Mannheim előadásán és Láng Júlia erről készített ismertetésén, Balázs naplóján és Fogarasi Béla Zalai-tanulmányán kívül – világosan megmutatkozik a fiatal Mannheim és Hauser doktori disszertációjának már a témaválasztásában is, abban, hogy egy filozófiai rendszerelmélet felépítéséhez próbálnak hozzájárulni az ismeretelmélet, illetve az esztétika szerkezeti elemzésével.)

A Zalai-vonal a specializálódás szükségességét, a pluralizmus simmeli elvének érvényesítését jelenti, a kultúra egyes területeinek, az egyes objektívációs szféráknak az egyenrangúságát és a hozzájuk kapcsolódó diszciplínák önállóságát hangsúlyozza. A feladatot ezeknek a területeknek rendszerelméleti elemzésében jelölték meg, de emögött állandóan felbukkant, megkerülhetetlen volt a kérdés: van-e ezeknek a tételezési módoknak a metodológiaiak kívül ontológiai jelentőségük is, van-e hierarchiájuk, mélyebb metafizikai egységük, alapjuk? Ez jelentkezik Fogarasi Zalai-elemzésében, Mannheim Lukács-recenziójában, Hauser disszertációjában stb.⁴⁸

A Bloch-vonal Lukács számára magának a klasszikus, világot átfogó

értelemben vett filozofálásnak a lehetőségét jelentette, egy filozófust a XX században a Hegelek fajtájából, aki mer metafizikát, világsematikát csinálni, nem riad vissza a kompetencia-szempontok és diszciplináris határok athagásától, a teljesség igényével lép fel, szembe mer nézni a végső, lényegi, szubsztanciális kérdésekkel. Egy ilyen metafizikai igényű filozófia mellett, a szakfilozófiák ellen foglal állást Fulep Lajos is a konzervatív és progresszív idealizmus vitáján: „Minden filozófiát, mely metafizika nélkül való, csak átmenetinek tartok, ha úgy tetszik, részletfilozófiának. A filozófia egysége, amely egyúttal világnézet is, szerintem csak a metafizikában érhető el.”⁴⁹ Bár nem tudták kivonni magukat ennek a vállalkozásnak a hatása alól, a vasárnaposok látták ennek a törekvésnek a veszélyeit is. Fenntartásait leghatározottabban Mannheim fogalmazta meg Bloch-recenziójában (itt megtalálhatók Lukácstól való későbbi eltávolodásának fontos mozzanatai), de jelentkeznek a Mannheimmal „egy generációba tartozó” Molnár Antal zeneelméleti tárgyú kritikájában is.⁵⁰ Vajon szabad-e XX századi „nagykorúsággal” nagyfilozófiát csinálni, a hegeli filozófia fajtájából valót? Nem vezet-e ez vissza egy Kant előtti dogmatizmushoz, nem jár-e szukségképpen a dilettantizmus veszélyével?

A vasárnapos filozófusok számára a pluralizmus elve központi kérdésfeltevéseik szempontjából legalább olyan fontos, mint a lényegiség, a szubsztancialitás igényéből fakadó metafizikára törekvés. számukra fontosabb, hogy megismerjék a kultúrobjektívációk sokféleségének különvalóságát, mint „egyszerű gondolatsémák segítségével, magunk megnyugtására a világképet elhamarkodva lezárni”.⁵¹ A különböző szellemi alkotási modok, objektívációs tevékenységek autonómiájának elismerése kell ahhoz, hogy az általuk életre hívott tárgysiságformák (például a mualkotások) érvényessége objektívnak és általánosnak, abszolútnek minősülhessen, ne relativizálódjék mint egy monista, az anyagot is a formából levezető, kiegészítésre nem szoruló formaelvűből kiinduló abszolút idealizmusban, amilyen a hegeli.⁵²

A vasárnapos világnézetben a kulturális objektívációkban létrejövő formák személy feletti, általános és objektív érvényesség hordozói. Az esztétikai és etikai, illetve logikai értékeknek (az igazságnak) az objektivitása, az empirikus elismertetéstől való függetlensége és általános érvényessége, abszolút normativitása – ez az, ami igazán fontos a vasárnaposok számára. Ez az impresszionizmussal való szembenállás pozitív olda-

la, a meggyőződéses határozottságát, egyértelműségét képviseli az esztétikában és az etikában. A normák érvényessége független az előadástól – ez a gondolat épp olyan konstitutív vonása a vasárnapi világnézethez, mint a metafizikára, szubsztancialitásra törekvés. Határozott, egyértelmű, általános érvényű értékrendet igényelnek, lenyeglátást, biztos kontúrokat, centrumot és hierarchiát, objektív törvényeket akarnak – ez vezet egy új klasszicizmus igényléséhez és támogatásához művészetelméletünkben Cézanne-tól Paul Ernstig – a kvalitásszempontoktól függetlenül, a világnézeti megfontolások tudatos vállalásával (lásd erről kötetünkben Fülöp Lajos előadását).

A normatívizmus etikai magatartásként az elvek szilárdságát, „a meggyőződések kerlelhetetlenségét, a választatokon való választás szükségességét és örömet, a »vagy–vagy« életformájának örök triumfját” hirdeti. „a megalkuvás, az »így is lehet, de úgy is« világnézete felett”⁵³ A „nem osztom saját nézeteimet” cinizmusának visszautasítását – az ideológiai liberalizmus, relativizmus elleni szenvedélyes küzdelmet.

Fogarasi és Varjas a logika felől jutott el az igazság elismertetéstől független voltának bolzanói elvével ugyanarra az álláspontra, amely Fülöp, Antal, Hauser és Tolnay számára például Cézanne impresszionizmuson túllépő művészetében oltott testet.

A vasárnapi pozitívizmus- és impresszionizmusellenes beállítottsága mögött életfilozófiai színezetű dualista világkép és életérzés húzódik meg. Világnézete a legadekvátabban etikai idealizmusnak nevezhető, ami azt fejezi ki, ami a legjellemzőbb, hogy idealizmusuk, metafizikára törekvésük, relativizmusellenességük, az értékek abszolút érvényességének igénye etikai indíttatású, az individuum nézőpontjából, a helyes életvitel kialakítása céljából teszi fel a kérdéseit.

Amilyen kétes értékű egy új metafizikára való törekvés a szakfilozófiai tiszta teoretikus szférában, és amilyen szemellenzőssé, dogmatikus-sá, az új, modernebb törekvésekkel szemben értetlenné, konzervatívvá tehet a neoklasszicista orientáció a művészetfilozófiában, esztétikában, annyira helyére kerül abban az életérzésben és világerzésben, abban az életfilozófiai kontextusban, amelyből fakadt és absztrahálódott. Itt mindjárt megmutatkozik a progresszív törekvésekkel való párhuzamos-sága, progresszív implikációk felé való nyitottsága is.

Ez az etikai idealizmus a közönséges élet és az igazi értékek világának szembeállításában jelentkezik. A közönséges, földhozragadt, empirikus,

köznapi valóság pusztá létezésén túl ott van egy igazabb, elevenebb, értelmese világ, az abszolút érvényes normák világa. Az adott valóság tökéletlensége, hiányossága, elégtelensége utal negative egy ezen túl levő, ehhez képest transzcendens világra. Ez a vasárnapos világnézet egyik kulcsmozzanata – metafizikára orientáltságának, a transzcendencia fontosságának, a lényegibb, szükségszerű abszolút értékek tételezésének magyarázata filozófiájukban.

Alapérzésük a fennálló, az adott viszonyokkal, a „közönséges élettel” való elégedetlenség, a kapitalizmus prózájának, a „civilizációnak” a bírálata a „kultúra” értékei felől. Ennek a világgépnek nincs rendszeres kifejtése, önálló, kidolgozott fogalmi apparátusa és filozófiai felépítése, nem állja ki a filozófiai-rendszerelméleti és szintelméleti, problémaszervezeti és fogalmi végiggondoltság, következetesség próbáját, amiket szakfilozófiai-kritikai írásaikban másokkal szemben felállítanak. Ezért inkább a rendszeres munkák, az alkalmi írások, esszék világnézeti előfeltételeként, kritikai érvelések összefüggésébe ágyazódva jelentkeznek, ezekből kell felszínre hozni. Részben életfilozófiai, részben kantianus keretekben fogalmazódik meg.⁵⁴ Minden szembenállás alapja és magyarázata ez az etikai idealizmus: tények és értékek, empirikus és transzcendens szféra, pusztá létező és eleven élet, lét és érvényesség, sötétség és fény, káosz és forma platonista, misztikus, kantianus, életfilozófiai, kultúrkritikai dualizmusa, szembeállítás. A fennállónak egy igazabb, lényegibb, magasabb rendű értékszféra felőli bírálata vagy inkább elutasítása, félretolása.

AZ ÉLET ÉS A MŰ PROBLÉMÁJA

A vasárnaposok központi problémája az élet és a mű viszonyának kérdése elméleti és gyakorlati síkon egyaránt. Van-e, lehetséges-e kapcsolat az értékek transzcendens és az élet közönséges, immanens szférája között? Megszüntethető-e az élet üressége, értelmetlensége és az értékek, a kultúrobjektívációk elszigeteltsége, hiábavalósága? Lehetséges-e a kultúra mint a művészi tevékenység, a műalkotások inspiráló és értő aurája, közege, mint az értelem, az értékek életimmanenciája? Felszámolható-e a magaskultúra életidegensége és a közönséges élet kulturálatlansága?

Megvalósítható-e a transzcenzus, a kiemelkedés a közönséges életből

a maradandó, orok érvényű értékek világába, s az értékek, eszmények áthathatják-e, képukre formálhatják-e az életet? Milyen konzekvenciákat kell levonni e kérdések elméleti megválaszolásából a tények és értékek meghasadt világában kialakítható, kialakítandó helyes, értelmes életvitel vonatkozásában?

Tudomásul kell venni a világrend megbomlását, az élet és az objektívációk sokféleségének szetszakadtságot, és be kell illeszkedni a részekre esett kultúra egyik akadémikus rekeszébe, elfogadva a hallgatólágos határokat, lemondva a teljesség, a szubsztancialitás igényéről? Rezignáltan tudomásul venni, elfogadni az egység helyreállíthatatlanságát, a folyamat megfordíthatatlanságát és az irracionalitáson belül racionális, érvényesnek elismert, empirikusan elfogadott tevékenységet folytatni? Emellett a realizálhatatlanság tudatában nosztalgiával gondolni a visszahozhatatlannak, végérvényesen transzcendensnek minősített igazi értékekre?

Visszavonulni a világtól s valamilyen misztikus bensőségben keresni közvetlen kapcsolatot az abszolútummal? Félretolva a tudásból fakadó szkepszist, kétségbeesett hittel torekedni az értékek megvalósítására?

Az élet és a mű problémája fogja össze a vasárnapos viták egész tematikáját (a művészet, a vallás, az etika filozófiai elemzéseitől a mindennapi erkölcsi, politikai állásfoglalásokig)

Ki lehet-e emelkedni a közonséges-életből – maradandót, értékeset, egyetemes érvényűt alkotni? El lehet-e jutni a szubjektív kultúrán keresztül az objektív kultúrához?

Ennek lehetősége vonzotta a fiatalabb vasárnaposokat, Antalt, Mann-heimet, Hausert, később Tolnayt és a többieket) Lukács közelébe, ez, ahogyan a visszaemlékezésekből is kiderul, a provincializmusból való kiemelkedést, műveltséget, elméleti igényességet, magas tudományos színvonalat, „europaiságot” jelentett a számukra

Lukács és talán Fulep is érzékelte azonban ennek az európai kultúrának a problematikuságát, válságát, nem voltak illúziói vele szemben, nem egy magasabb, „nemzetközi rangú” akadémizmusba való beilleszkedésben látta a megoldást,⁵⁵ nem tudott beletörődni a kultúrobjektívációk életidegenségébe, a magaskultúra izoláltságába, a kultúra válságába. A mű (a Werk) a lélek, az elszigetelt individuum számára az egyetlen út az abszolút értékek világával való kapcsolatteremtésre, a közonséges életből való kiemelkedésre. Művek létrehozása, a kultúrobjektívációk

folytonosságába való bekapcsolódás a kiemelkedés egyetlen útja. Az autenticitásnak aktivitást kell jelentenie, ez a „Werk” tartalma a megváltás csak egyéni lehet, mindenkinek meg kell keresnie a maga életmunkáját – individuális képességeinek maximumát alakítva tette.

Mi a művészet jelentősége ezeknek a „létkérdéseknek” a szempontjából? Azert foglalkoztak a vásárnapiosok igen sokat a művészettel vitáikon és írásaikban (szisztematikus és esszéisztikus, alkalmi jellegűekben egyaránt), mert ehhez értettek a legjobban, ez volt specialis területük (eszteták, művészettörténészek, illetve művészek voltak), vagy megkülönböztetett szerepe volt a művészetnek világnézetük egészében?

A vásárnapiosok művészetfilozófiai, esztétikai, kritikai, sőt művészi teljesítményének elemzésevel is jól alátámasztható, hogy a művészetnek elsősorban világnézeti relevanciája volt legtöbbjük számára, és esztétikai fejtegetéseik sem mentek túl többnyire a világnézeti jelentős kérdések körén, a kifejezőeszközök, a technika kérdései nem voltak igazán fontosak a számukra.

Az egyben zárt lélek reményt veszítve alkot magának a korlátolt valóság mellett egy szimbolikusan meghódított világot – ez a művészet (Lesznai Anna szerint). Heroikus csinált magány a művészet, tudatos lemondás az elérhetetlenről, vágy, totalitás saját használatra (Balázs-napló).

A művészet a világ egységes szemlélete, zárt önálló világ, harmonikus saját centrumú mikrokozmosz (Ritók, Hauser, Balázs), az ontudat szembefordulása a természettel az ábrázolásban (Balázs).

A műalkotások az emberi lét kétségtelen elemeiként, a maguk fakticitásában az értékvilág létezésének bizonyosságát jelentik. A kulturobjektivációk, a nagy művek azoknak az értékeknek a hordozói, megtestesítői, amelyek szembefordíthatók a fennálló valósággal, amelyek lehetővé teszik annak elutasítását, végső és kizárólagos voltának kétségbevonását és lenyeg megkülönböztetését, a létezés fokaira vonatkozó kérdés feltevését, egy olyan megközelítést, amely szerint a valóság „csak érvényes”, igazi eleven élete a metafizikai tényeknek, értékeknek van (vö. erről Balázs-napló). „A művészet létjogosultsága Dosztojevszkij óta éppen az, hogy nem esztétika magánügye, hanem hogy mélyebb és valóságosabb valóságot mutat az élet felszínén látható tényeknél és a tudomány igazságainál is.”⁵⁶

A mű egzisztenciális, emberi jelentősége, hogy teljes, tökéletes világ,

utópikus valóság, általa a hétkoznapok evilágban élő, vagyódo embere, a lélek (ez a lukácsi kategória Mannheim programado előadásának is központi fogalma) kiemelkedik az élményvalóságbol, kapcsolatba kerül a normatív szférák értékeinek általánosságával

A mű, a művészet mégsem megváltás sem az alkotó, sem a befogadó számára, zárt, harmonikus, tökéletes világa hiába áll szemben utópikus valósággént a mindennapi közonséges étellel – nem tudja megváltani. A művészet csodája csak aláhúzza az élet reménytelen urességét, értéktelenségét

A kultúra válsága azt jelenti, hogy a műben megtestesult értékek, normák nem tudnak hatni a világra, nem tudják megváltoztatni azt. A művészet luciferikus (a fiatal Lukács művészetfelfogásának ez a fontos gondolata csak a vasárnapi vitákön fogalmazódott így meg, csak a vitákról készített feljegyzésekben maradt meg Balázs naplójában, Lesznainál, talán éppen a terminológia Blochra emlékeztető teologikus volta miatt nem kaphatott helyet a korabeli szisztematikus esztetikai, művészetfilozófiai írásokban). Luciferikus az ellenteremtés értelmében, ellenharmonia, emberi rend – és luciferikus a hamis, illuzórikus megváltás értelmében is, megállás út közben az istenhez vezető úton, megváltás előtt való harmónia

A művészet nem kínál megoldást értékek és tények dualizmusára, a közonséges életből való kiemelkedés csak pillanatnyi, az alkotó visszahullik a mindennapokba. Ha a műnek szentelt élet, a Werk-élet nem hozhat igazi megoldást az alkotó életproblémái szempontjából, és a mű is hiábavaló, hatástalan marad, kísérletet lehet-e tenni az értékekkel való közvetlen, az objektívációkat megkerülő kapcsolatteremtésre?

Ez a kérdés már a vasárnap etikájának területére visz át, és világnezeztileg a legextrémebb motívumát, felhangját érinti a vasárnapi filozófiának a miszticizmus, a vallásfilozófia átmeneti gondolkísérlet. Mindez Dosztojevszkij és Kierkegaard etikájának sajátos recepciójával összefüggésben jut kifejezésre

Lehet-e az életet megformálni, az értékeket megvalósítani individualisan – az élet etikai stilizálásának, a mindennapok etikai homogenizálásának értelmében?

Az élet etikai megformálhatóságának, stilizálhatóságának kérdésében többféle válasz korvonalazódott a vasárnapi vitákön (amennyire ez Balázs és Lesznai naplójából rekonstruálható)

Lukács komolyan kereste a gondolatok megélésének, az elvek érvényesítésének, az értékek életimmanenssé tevésének gyakorlati lehetőségeit, mégis elfogadhatatlan volt számára az a naiv közvetlenség, amivel Balázs Béla ezt a törekvést kezelte, ahogyan a közönséges életbeli, meglehetősen gyarló emberi viszonyait ezzel az új etikával próbálta összefüggésbe hozni. „Egymást megérintett lelkek nem maradhatnak distanciában” (Balázs-napló) – Lukács ezzel szemben nem tartja minden további nélkül közvetlenül érvényesíthetőnek a dosztojevszkiji etikát a közönséges élet etikai káoszában. „Nem morális saját legmagasabb metafizikai síkon élni akarni.” Csak a tragédia-hősök élnek végig következetesen a sorukat, a morális következetesség kivezet az életből (a „lelki szegénység” az öngyilkosság felé vezető gondolat volt).

Mannheim úgy fogalmazta meg ezt a problémát, hogy mi erkölcsösebb: megelégedni egy könnyelmű, rövidlátóan jóhiszemű erkölccsel, vagy belenyugodni saját tökéletlenségünkbe, azaz az abszolútnak tekintett etikai normák megvalósíthatatlanságába? Lukács a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláján tartott etikai előadásainak feltételezhető témája az „első” és „második” etika, a kötelesség kanti etikája és a szeretet dosztojevszkiji etikája, a kettő összehasonlító elemzése, a jehovikus világhoz való viszony és a terror mint a lélek feláldozásának problémája. Erre lehet következtetni Lukács tervezett Dosztojevszkij-könyvének megmaradt jegyzeteiből⁵⁷ (ezek egy része *Etikai töredékek* címen a kötetben), korabeli leveleiből, a naplóból és az 1918–19-es vasárnapos cikkekből is.

Az első etika az intézményesült emberi viszonyokkal, a „képződményekkel” szembeni kötelességeket, a közérdeknek az egyéni érdek fölé helyezését, a mindenkitől elvárható etikai minimumot jelenti, mások szabadságának, autonómiájának tiszteletben tartását, öncélnak tekintését. A második etika az „orosz eszme”, a Dosztojevszkij-hősök, a szentek minden szenvedővel, a bűnösökkel is azonosuló, szolidaritást vállaló, a szeretettel megváltást hozó etikája, az általános testvériség etikája. A második etika a lélek önmagával szembeni imperatívuszait fejt ki, amelyeket nem lehet másoktól megkövetelni. Önmagával szemben az önfeláldozás, minden emberi szenvedésben való osztozás követelményét fogalmazza meg, másokkal szemben a részvétét és a jóságét, az erkölcsi ítélkezés helyett a megértését.

Ennek az etikának a világnézeti háttere a „jehovikus világgal” való

szembefordulás a lélek szubsztancialitásának alapján. Az életfilozófiai tendenciáknak ilyen szélsőségesen objektívációellenes, misztikus felhangokkal való újrjelentkezését a világháború elleni tiltakozás támasztotta alá érzelmileg a vasárnapos világnézetben. Ez az orientáció a legexplicitebb megfogalmazásban Balázs Béla és Lesznai Anna művészetének méltatása kapcsán jelentkezett (vö. Lukács és Fülep ismertetéseit), jól összezsengett művészetük világnézeti tartalmával, s naplóikban is érzékenyen reagáltak ezekre a gondolatokra. A lélek az egyedül szubsztancialis, a lélek valósága az igazi valóság, valóbb a valóságnál, elevenebb az életnél. A kozmoszá tágított lélek világának benső gazdagságát kell választani az embert körülfogó világ nyomasztóan kicsiny voltával, kaotikusan értelmetlen eseményeivel szemben.

Ez a misztikus, spiritualista tájékozódás azonban nem az abszolútummal való közvetlen kapcsolatteremtésre irányul, mint az igazi misztikusoknál, akiknek műveivel ebben az időben sokat foglalkoznak. Dosztojevszkij „áldást hozó válaszának” jelentőségét éppen abban látják, hogy az nem a lélektől istenhez, hanem a lélektől lélekig vezető utakkal foglalkozik. „Dosztojevszkij hozta meg a mi időnk számára a lelkeket lezáró határok áttörését.”⁵⁸ Ami a lelkek forradalmában a vasárnaposok számára különösen vonzó, az a minden szociális determináltságon való felülemelkedés. (Ezt bírálja későbbi Dosztojevszkij-cikkében Lukács, és ezt folytatja talán Mannheim későbbi „szabadon lebegő” intelligencia koncepciója is.)

A szociális determináltság, a társadalmi berendezkedés, az állam és a hozzá kapcsolódó intézmények, a „képződmények” teljes elutasítása, a lélekkel, az individuum önérték voltával szembeni alárendeltsége, szubsztancialitásának kétségbevonása egészen az objektívációk általában vett elutasításáig fejeződik ki a „jehovikus világgal” való szembenállásban. Jehova a büntető és igazságos isten, a jehovikus világ az állam és a jogrendszer, a hatalom egész materiális és ideológiai eszköztára, amellyel a lelkek fölötti befolyás megszerzésére törekszik. Az ellene szegülő koncepció kiterjed az igazságosság, a méltányosság fogalmaira is, a dosztojevszkiji második etika nevében az érdemek szerinti megítélés helyett az emberségre apellál. Eszerint a bűnöző ember szerencsétlennek, a törvényhozó a minden kiontott csepp vérért viselendő felelősség alapján bűnözőnek minősül. A jogrend szempontjából a lázadó, felháborodó, a relatív síkján élni képtelen ember, a forradalmár – bűnöző.

„A lélektől lélekig vezető utakat megtalálni – ez a probléma... Azt hiszem, nagyon sok konfliktus megszűnne, ha eljutnánk ennek a szférának a prioritásához a már levezetettek fölött (jogok, kötelességek)” – írta Lukács egyik korabeli levelében.⁵⁹ Az első és a második etika közti konfliktus a forradalmi terror, a bűnnek morális indítékokból, a megváltás érdekében való vállalása kérdésében éleződik ki. Ha a lélek nem önmagára, hanem az emberiségre irányul, ebben az esetben a lélek megmentése érdekében éppen a lelket kell feláldozni, egy misztikus etika alapján kell kegyetlen reálpolitikussá válni, és megsérteni a „ne ölj” abszolút parancsát.⁶⁰

A dosztojevszkiji etika hordozója a valóságban éppen a forradalmár, aki képes és hajlandó magára venni, reprezentálni minden szenvedést, lemondani az etikai tisztaságról, vállalni a bűnt, feláldozni a lelkét egy univerzális felelősségérzet alapján.⁶¹

A POLITIKA KIHÍVÁSA

A Vasárnapi Kör tagjainak a politikához való viszonyát 1918 előtt a Balázs-naplónak az a kijelentése fejezi ki legrövidebben, hogy „ez nem a mi életmunkánk”. A „Konzervatív és progresszív idealizmusról” rendezett vita a Társadalomtudományi Társaságban 1918 tavaszán nyilvános számvetésre kényszerítette a vasárnaposokat a progresszív politikai törekvésekhez való viszonyukkal kapcsolatban. A „képződményeknek” a háborúban megnövekedett hatalmával szemben a lelkek kizárólagos esszencialitásának hangsúlyozása ebben a vitában kevésbé misztikus módon, a klasszikus német filozófia kategória- és gondolatrendszerét idézve fogalmazódik meg, a Würdigkeit, az individuum önérték voltának kanti-fichtei és az abszolút és objektív szellem megkülönböztetésének hegeli terminusaiban.⁶²

A társadalmi szféra objektivációinak, az államnak és intézményeinek reális hatalmát nem akarták kétségbe vonni, de olyan teoretikus megoldást kerestek, amelyik egyszerre ad választ a mesterséges képződmények érvényességére és a lélekvalóság valódiságára. Ehhez szolgált fogalmi keretül az abszolút szellem és az objektív szellem hegeli kategóriájának felhasználása, a kultúra, a művészet, a vallás, a filozófia, a valódi és általános érvényű, időtlen értékek és a politika, az állam, a jog, a történelmi

és szociális berendezkedés időbeli, viszonylagos érvényességű szférájának szembeállításával. A hegeli terminológia felhasználása nem jelenti ekkor még a hegeli filozófia akceptálását – ezt fejezi ki a kanti–fichtei állásponttal való explicit azonosulás az individuum mint öncél, az értékeknek a valósággal *Sollenként*, megvalósítandó ideálként való szembeállítása, az etika kitüntetett helyére való utalás (vö. kötetünkben Lukács hozzászólása a nemzet-vitához).

A politikát az etikai idealizmus heteronóm szférának tekinti, csak mint a transzcendens értékek megvalósításának útját álló empirikus akadályok elhárításának eszközét tudja elfogadni. A vasárnapi viták témái közé kezdtek bekerülni az emberiség felszabadításának, a lélek megváltásának problémái, nemcsak metafizikai, hanem szociális vonatkozásban is.⁶³ A politika kihívása, kísértése az eszmények igazi evilági megvalósításának lehetőségét, az áhitott megváltást ígerte az abszolút etikai normák felfüggesztése fejében. De nem jelenti-e ezek végérvényes feladását is? Ha most azonnal próbáljuk megvalósítani Isten országát, vajon az ehhez szükséges földi eszközök nem teszik-e kétségessé, hogy ami megvalósul, valóban Isten országa lesz-e? Szabad-e megsérteni más egyén öncélúságát felsőbb célok érdekében? És lehetséges-e felsőbb érték egy ember öncélúságánál? Összemérhető-e az egyes emberek öncélúsága, vagy egyenértékű? Lehet-e az egyik ember a másik számára egy ügy nevében eszköz? Szabad-e bünt elkövetni más, fontosabb erkölcsi cél érdekében? Ezeket a problémákat vetette fel a naplók tanúsága szerint a politika választásának lehetősége. Úgy kell cselekednünk, mintha csak rajtunk múlna eszményeink valóra válása, vallották a kanti etika szellemében – és hátha valóban csak rajtunk múlik? Hátha valóban a politikát, az objektív szellem szférájába való leszállást kell választani? Nem tudhatjuk, mikor mennyi múlik az egyéneken, a döntés elől való kitérés lehetetlen, a nem cselekvés felelősségét is viselni kell.

A forradalmak igazi kierkegaard-i „vagy–vagy” szituáció elé állították a vasárnaposokat: vagy feláldozzák azt, ami a legfontosabb volt számukra, individuális etikájukat, a szeretettel való megváltás eszméjét az erőszakkal való megváltás eszméjére cserélve, vagy vállalják a bűnrészességet a fennálló fennmaradásában.⁶⁴ Ehhez az „ábrahámi áldozathoz” „ábrahámi hitre” volt szükség.

A cselekvéshez fontosabb a hit, mint a tudás – mondták már a „Konzervatív és progresszív idealizmus” vitáján. Hinni kellett abban, hogy az

erőszak valóban megváltáshoz vezet, valóban megszünteti önmagát. Ebben kételkedtek azok a vasárnaposok, akik nem követték Lukácsot a kommunista párthoz való csatlakozásban. A vasárnapos világnézet ebben a periódusban a tudásból fakadó kétely és a rezignációra való morális képtelenség, a kétségbeesett hinni akarás küzdelme. „Az entellektüelnek nemcsak joga, kötelessége is a kétely, nincs jussa a vakhit olcsó boldogságára” – idézi Lesznai Anna könyvében Lukács Mannheim fenntartásait méltányoló álláspontját.⁶ Ami a kételynél is erősebbnek bizonyult, az nem maga a hit, a bizonyosság, hanem a hinni akarás, a hitnek áldozattal való megerősítésére irányuló készség volt Lukácsnál és követőinél.

A bolsevizmus egy meghatározott helyre lépett be a vasárnapos gondolatmenetbe, nem váratlan fordulatként jelentkezett. Úgy lépett be, mint már sokszor átgondolt válaszlehetőség (az erőszakkal való megváltás útja) a tények és értékek dualizmusából fakadó világnézeti és erkölcsi problémákra, amelyet éppen gyakorlati, cselekvő jellege, szavak és tettek egybehangzása tüntetett ki a többi megoldással szemben.

A vasárnapos világnézet idealizmusa, transzcendenciára irányultsága inkább megkönnyítette, mint megnehezítette ezt a fordulatot. Az empirikus valóság mindenestől való meghaladásának igénye, a részmegoldásokra törekvő reformmőzgalmaktól való távolságtartás, a társadalmi valóság szociológiai szemléletén való felülemelkedés, az individuális elszántságra, hitre való apellálás alkalmasabbá tette ezt a világnézetet arra, hogy a valóság teljes megváltoztatásának, minden probléma végérvényes feloldásának radikális forradalmi elméletévé váljék, mint a szociológusok történelmi determinista evolucionista koncepcióját. Éppen a részkérdések, konkrét problémák, a gazdasági és szociális kérdések iránti közönyük, a valóság teljes elutasítása tette fogékonnyá a vasárnaposok jó részét a legradikálisabb politikai megoldás iránt.

A VASÁRNAPI KÖR ÉS A MARXIZMUS

Mit jelentett a marxizmussal való találkozás a vasárnaposok számára, és mit jelentett a vasárnaposok marxistává válása a marxizmus történetében? Hogyan élt tovább a marxizmussal való gondolati számvetés gyümölcsöző hatása a nem marxista vasárnaposok teoretikus tevékeny-

ségében, és hogyan élt tovább a vásárnapos világnézet néhány sajátossága a marxistává vált vásárnaposok marxizmusértelmezésében?

Mi maradt meg a közös világnézeti orientációból az utak elválása után? A Vasárnapi Kör – Lukács szavaival – „nem volt prebolsevik gyülekezet”,⁶⁶ ugyanabból a beállítottságból különböző utak, lehetőségek nyíltak a forradalmakhoz, a munkásmozgalomhoz, illetve a marxizmus-hoz való viszony vonatkozásában. A Tanácsköztársaság idején még volt lehetőség az eltérő politikai meggyőződésű (hívő és kételkedő) vásárnaposok együttműködésére a kultúrmozgalmak területén, és vitáik folytatására az eseményekre való reagálásaik morális elemzéseként. Az élet és a mű problémája helyébe a politika és a kultúra viszonyának kérdése lépett. A politika választását a vásárnaposok jelentős részénél a kívülmaradás erkölcsi felemássága, a cselekedni akarás erkölcsi kényszere mellett a kultúra céljának megvalósítási lehetősége támasztotta alá, a politika csak a kultúra eszköze a számukra. A kultúra megvalósulása előtti akadályok elhárítását tekintették a politika feladatának,⁶⁷ s a Tanácsköztársaság alatt megindult kultúrmozgalom azokat is magával ragadta, akiknek fenntartásaik voltak a politikai eszközökkel szemben. (Lesznai Anna, Kner Imre, Mannheim Károly, de még Lorsy Ernő is részt vállalt a Közoktatási Népbiztosság munkájában, a széles körű oktató, felvilágosító munkában, Antal Frigyes, Wilde János és Tolnay Károly pedig a műkincsek társadalmi tulajdonba vételének előkészítésében.)⁶⁸ Ennek a kultúrmozgalomnak a sokszínűségét, mindenre kiterjedő voltát és a 19-es vasárnapi vitáknak a marxizmus fokozatos recipiálása felé haladását tanúsítja Kner Imre szép cikke a *Kommunista könyvkultúráról* a kötetben.

A vásárnaposok marxizmusértelmezésének sajátosságai önálló vonalat készítenek elő a marxista elmélet történetén belül is. Az a sajátos „vásárnapos” világnézet, amelyből átformálódott, sokat megmagyaráz a húszas évek marxizmusának jellegzetességeiből. Hogy mivel gazdagította a „vásárnap” a marxista elméletet, azt a legjobban azoknál a vásárnaposoknál lehetett lemérni, akik már a Vasárnapi Körhöz való kapcsolódásuk előtt is marxisták voltak, mint Sinkó Ervin és Révai József, de talán Varjas Sándor is. Az ő 1918–19-es írásaikban jól látható, mennyire a természettudományos világnézet (a darwinizmus, evolucionizmus, a létért való küzdelem elve, illetve részben a freudizmus mint biológiai determinizmus) uralkodott a társadalommagyarázatban is egy leegyszerű-

sített ökonomista történelmi materializmussal, kizsákmányolás-, osztály- és osztályharcelmélettel összekapcsolódva.⁶⁹ A „vásárnap” politizálásával párhuzamosan a kommunista mozgalomból a Vasárnapi Körhöz, elsősorban Lukácshoz közel kerülő fiatalokat (*A Tett*, a *Ma*, illetve az *Internationale* munkatársai közül) éppen a teoretikus mélység és a morális problematika iránti fogékonyság vonzotta. Belőlük kerültek ki a Tanácsköztársaság alatt a szovjetházban is Dosztojevszkij Zoszima sztarcéről és főinkvizitoráról vitatkozó „etikusok”.⁷⁰ Írásaikban az „ortodox marxista” gondolatmenetekhez sajátosan „vásárnapos” fordulatok kapcsolódnak: „Most dől el, megfeszítik-e az új prófétát: hogy a hit győz-e vagy a hitetlenség.”⁷¹ „A proletariátus azzal, hogy a termelés vezetését a kezébe veszi, és megszünteti embernek ember által való kizsákmányolását, egyszersmind átváltoztatja a történelmet a gazdálkodás történetéből a szellem történetévé. . . A forradalmat ne az vezesse, hogy a munkásosztály annyi szenvedés és éhezés után jól akar lakni, hanem éppen ez a megváltó öntudat.”⁷²

A Vasárnapi Kör egy részének bolsevik fordulata a kommunista mozgalom és a marxista elmélet számára teoretikus elmélyültséget, igényességet hozott, és a mozgalmi tevékenység morális problémáinak ébrentartását jelentette. A vásárnaposok, elsősorban Lukács korai marxizmusreceptiójának fontos (a vásárnapos világnézet és a húszas évek marxizmusa közti öntudatlan kontinuitást jelző) eleme lét és tudat viszonyának sajátos megoldása. Bár a vásárnaposok kezdettől fogva termékenynek találták a marxizmus „szociológiai” szemléletét a művészi alkotások és irányzatok elemzésében, magyarázatában,⁷³ még ha egy „Simmel szemüvegén át nézett” marxizmusról volt is szó náluk, kifogásolták a marxi „Überbau”-elmélet leegyszerűsítő, redukcionizmusra csábító tendenciáját éppen a szellemi szféra vonatkozásában.⁷⁴ Lukács szellemes megoldása ebben a kérdésben talán a Történelmi materializmus Kutatóintézetének 1919-es megnyitó előadásán hangzott el először,⁷⁵ e szerint a történelmi materializmus megállapítása lét és tudat összefüggéséről csak a kapitalizmus korára vonatkozik, a kommunizmusban megfordul: a tudat határozza majd meg a létet, a felépítmény az alapot. Ez a gondolat egyrészt a marxizmus önmagára alkalmazásának a húszas évekbeli nyugat-európai marxizmusra jellemző módszeréről tanúskodik,⁷⁶ másrészt a filozófiának a marxizmus számára való fontosságát, a tudati, a szellemi szférának az empirikus, az ökonomiai szférával szembeni autonómiáját

hangsúlyozza. Ezt a gondolatot ismerik fel és értékelik Karl Korsch *Marxismus und Philosophie* című munkájában is a vasárnapios marxisták, Fogarasi Béla és Radványi László.⁷⁷ A vasárnapios világnézet folytonossága őrződik meg marxizmusfelfogásuk antiszcientista, antipozitivistá jellegében, a tudománnyal, a természettudományos világnézettel mint a kapitalizmus jellegzetes világnézetével való szembenállásban,⁷⁸ a marxizmus, a dialektikus materializmus naturalista interpretációjának elutasításában,⁷⁹ ami 1919 után a kanti–fichtei etikai állásponttól a marxizmus hegeli gyökereit felszínre hozó történetfilozófiai álláspontra helyezkedéssel párosul.

A vasárnapios világnézet és a marxizmus találkozásának másik fontos területe az életfilozófiai kultúrkritika tartalmának és indulati töltésének továbbélése a megváltozott világnézeti és történetfilozófiai keretek között: a civilizációt eddig a kultúra értékeinek szemszögéből bírálták; ezt a fajta kritikát most felváltja a kapitalista elidegenedés bírálata a kommunizmus lehetőségének szempontjából. A kommunizmus ebben az értelmezésben a kultúra dominanciáját jelenti az ökonómia felett. „A gazdasági forradalom befejezése után kezdődik az emberiség igazi történelme, a szellemi forradalmak szakadatlan láncolata.”⁸⁰ Míg a kapitalista termelés célja a profit, szempontjai gazdasági jellegűek, addig a kommunista termelés célja a szükségletek kielégítése, szempontjai a legmagasabb társadalmi, emberi kultúrszempontok. Kner Imrének a kötetben szereplő írása, amely tagadhatatlanul a Vasárnapi Kör vitáin megfogalmazott nézeteket sugározza (lásd például „a lelkek forradalmasodásának nagy ügyére” vonatkozó, a Balázs-napló fordulataival összecsengő mozzanatait), a kommunista könyvkultúra kérdéseinek tárgyalása során a munka elidegenedésének, a munkamegosztás és specializáció hatásainak és a tömegkultúra problémáinak, a magaskultúrától való elszakadtságának meglepően korszerűnek ható kifejtését adja.⁸¹ Ez mindenképpen fontos lépcsőfok Lukácsnak a *Történelem és osztálytudat*ban kifejtett eldologiasodás-elméletéhez, és azt mutatja, hogy az elidegenedés problémakörének előtérbe hozása csak a marxizmus történetének keretein belül szemlélve minősülhet előzmény nélküli teljesítménynek a húszas évek marxizmusában, Marx akkor még publikálatlan ifjúkori írásai, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* „zseniális megsejtésének”. Tartalmában, érvelérendszerében Lukács sokat átvehetett a német kultúrfilozófia romantikus antikapitalizmus-elemzéseiből a történetfilozófiai pers-

pektívák döntő megváltoztatásával, a tragikus tudattól megszabadulva, s avval a hittel, hogy a munkamegosztásos elidegenedés és a kultúra válsága megszüntethető.

A „kultúrszempontok” döntő szerepe ebben az egész történetfilozófiai perspektívában, a kapitalizmus elutasításában abból is sokat magyaráz, miért volt mindvégig olyan fontos a „kulturális hagyományok” védelme a marxistává vált vasárnaposok, elsősorban Lukács számára – ennek a feláldozása sohasem merült fel komolyan, mint az individuális etikáé –, miért nem tették soha a legkisebb engedményt sem a kultúra osztályszempontú, „vulgárszociológiai”, „proletkultos” stb. megközelítései számára. Az abszolút értékeknek a relativizáló törekvésekkel szembeni védelme mindvégig megmaradt – akárcsak a lényegi, ontológiai szemlélet szembeállítása a szcientizmus, pozitivizmus minden formájával – a marxizmuson belül is.

Tények és értékek dualizmusa újratermelődött a vasárnaposok marxizmusában is. E dualizmus leküzdésének, a transzcendencia immanenssé tételének vágya alapozta meg náluk a bolsevizmussal való azonosulást, az izoláltságtól, hatástalanságtól, gyökértelenségtől való megszabadulás vágya, a honkeresés, a közösség utáni vágy visszatérő motívuma; a „legvasárnaposabb vasárnapos”, Sinkó Ervin azonban már 1919-ben, a világforradalom „földre szállása” idején, amikor eszményeik megvalósítására jóformán korlátlan hatalmuk, lehetőségük nyílt, megérezte a gyökértelenség, visszhangtalanság levegőjét (s a hatalommal való éles veszélyeit).⁸²

A vasárnaposok marxizmusában úgy jelentkezik a proletariátus, mint evilági társadalmi erő, amely helyzeténél fogva, szükségszerűen hordozója, realizálója azoknak az eszményeknek, értékeknek, amelyekre ők, a „szellemi munkások” egyéni erkölcsi döntésként tették – vagy nem tették – fel az életüket, amelyeket transzcendenseknek kellett tekinteniük. Nem véletlenül hivatkozott Lukács 1919-ben a fiatal Marxnak a filozófia és a proletariátus egymásrautaltságára, a filozófia megvalósítására vonatkozó gondolataira. Tények és értékek kettőssége hegelianus történetfilozófiai gondolatmenetbe illesztve jelentkezik újra; ha az empirikus proletariátus nem felel meg a vele szemben támasztott várakozásoknak, világtörténelmi hivatásának, az öntudat fáziskéséséről van szó, az élcspatnak kell magára vennie az empirikus osztálytudattal szemben az igazi, objektív, hozzárendeléses öntudat diktálta feladatokat.

A marxizmusmal való találkozás nélkül nem jött volna létre azoknak a volt vasárnaposoknak a polgári művészetszociológia és tudásszociológia megteremtésében nagy hatású és elismert teljesítménye sem, akik az utak elválásakor a „megélt gondolat” helyett a „meggondolt élet” alternatíváját választották.⁸³

A Vasárnapi Kör történetének és világnézeti fejlődésútjának megismerése több szempontból is tanulságos: mint a magyar filozófia történetének talán egyetlen európai rangú korszaka; mint Lukács György gondolkodói pályájának háttere, eleven kontextusa, hatástörténete; mint később híressé vált, a tudásszociológia és a művészetszociológia, művészettörténet területén nagy teljesítményt nyújtó személyiségek: Mannheim Károly, Hauser Arnold, Tolnay Károly, Antal Frigyes közös indulásának feltárulása, a filmesztétaként híressé vált Balázs Béla, a hazai művészetelméleti munkásságával nemzedékeket nevelő Fülep Lajos, a marxista ideológus Révai József, Fogarasi Béla és a többiek munkásságával való érintkezése; mint egy generáció világnézeti fejlődésútja nagy történelmi sorsfordulókon keresztül. Balázs Béla szavaival: „... ez a mi társaságunk »valami«, ... reprezentatív dokumentuma korunknak és generációnknak ...”⁸⁴

DOKUMENTUMOK

I. EMLÉKEZÉSEK

TOLNAY KÁROLY

Mint nyugaton, úgy nálunk is a XIX. század közepe óta a szellemi megújódások szinte kivétel nélkül a hivatalos körökön kívül állók sorából jöttek. E helyütt nem lehet kitérni ennek a jelenségnek szociológiai okaira. Meg kell elégedni azzal, hogy röviden vázoljuk a magyar szellemtörténetnek egyik ilyen kimagasló és eddig hivatalosan nem értékelt fejezetét. A magyar szellemi tudományok első, a nyugati spiritualizmus jegyében történt megújódása *A Szellem* című filozófiai folyóirat körül csoportosuló tudósok köréből jött. Ezek hadat üzenve az uralkodó pozitivizmusnak, a francia és német metafizikai idealizmus felé orientálódtak. E nagy jelentőségű, de csak rövid életű folyóirat munkatársai csakhamar szétszéledtek a nagy nyugati kultúrközpontokba, hogy hat év múltán, a háború derekán tudásban meggazdagodva, világérzésben elmélyülve ismét találkozzanak Budapesten. „Előadások a szellemi tudományok köréből” címen megalapították 1917 tavaszán a tudományok szabad és modern főiskoláját, amely szemben a magyar és szemben a nyugati egyetemek öncélúvá vált tudományosságával, a tudományos munkának új célkitűzést adott: a megismerés nem öncél többé, hanem út a lélek önteljesedéséhez. A tudomány és általában az „objektív kultúra” eszköz, hogy a lélek az életnek oly színvonalára emelkedjék, amelyen – a közönséges élet szociális kötöttségeit levetve – saját lényének lényegét élheti. E fiatal tudósok körén belül szellemi *közösség* alakult ki. Először valósult meg a modern magyar szellemi életben – a nyugat hasonló köreitől eltérő formában minden mai tudós, minden mai ember leghőbb vágya: a visszatalálás a közösségbe. Nem véletlen, hogy Magyarországon kapott először a kultúra ilyen új, közvetlenül az élet *igazabb* élésére intencionált jelentést, mert nálunk sohasem vert annyira gyökeret a polgári világrend és a szaktudományoknak beleje ágyazott rendszere, hogy egy más, igazabb élet vágyát elfeledtesse.

1934.

Kérdés: Volt akkoriban, az első világháború idején a hasonló filozófiai érdeklődésű fiataloknak egy zárt baráti köre, úgy hívták, hogy Vasárnap-i Kör. Azt mondják, hogy ennek te voltál a legfiatalabb tagja. Mondd, ebbe a Vasárnapi Körbe is Fülep Lajos vezetett be téged?

T. K.: Igen, Fülep Lajos volt az, bár más tagokat is ismertem már, mint például Mannheim Károlyt, Fogarasit stb. De főleg Fülepnek köszönhetem. És Fülep ezáltal megnyitotta nekem az utat Lukácshoz.

Egyébként ez a társaság már 1911-ben együtt volt, amikor *A Szellem* című folyóiratot szerkesztette Fülep Lajos Firenzéből: egy magyar filozófiai folyóiratot, amelynek rendkívül magas volt a színvonala.

Kérdés: Kik voltak a munkatársak az előbb említetteken kívül?

T. K.: A főmunkatársak ezek voltak: Fülep, Lukács György, Hevesi Sándor, Szilasi Vilmos és Zalai Béla. Balázs Béla, Mannheim Károly és Ritoók Emma fordításokkal szerepeltek. Zalai Béla filozófus mindjárt a háború elején elesett. Az ő halála és Békássy Ferenc, a fiatal költő halála volt, úgy gondolom, szellemileg Magyarország legnagyobb vesztesége az 1914-es háború kezdetén.

Kérdés: Békássy Ferencet megörökitette Babits tanulmányban, és talán egyik verse is hozzá szól: *Fiatal katona*. Zalai Béláról kevesebbet tudunk.

T. K.: Zalai Bélának nagyon szép és fontos filozófiai értekezése van *A Szellem* második számában közzétéve. Címe *A filozófiai rendszerezés problémája*. Mondom, Zalai és Hevesi Sándor, a Nemzeti Színház későbbi direktora – ez a két kiválóság is írt *A Szellembe*. Zalai elesett, Hevesi, nem tudom miért, valószínűleg nem volt ideje, nem jött el soha a Vasárnapba. A többiek azonban majd mind vasárnapiak lettek: vagyis elsősorban Lukács, Fülep, Mannheim, Balázs Béla, Ritoók Emma...

Kérdés: Ezek most mind összejöttek, mert a háború kitört, a 14-es háború. Hazajöttek külföldről?

T. K.: Hazajöttek külföldről, Lukács Heidelbergből, Fülep Rómából (mert akkor már Rómában és nem Firenzében élt), Mannheim, Hauser, Balázs tudtommal Párizsból. Pesten találkoztak, és megalakították a Vasárnapot. Ezt azért hívták Vasárnapnak, mert vasárnap jöttek össze.

Kérdés: Hol?

T. K.: Leggyakrabban Balázs Bélánál. Balázs Bélának volt egy nagyon szép lakása, eredeti biedermeier bútorokkal, nagy könyvtárral. Délután öttől gyakran reggel ötig vitatkoztak. Ezek a viták szenvedélyesek vol-

tak, mert minden tag arról a problémáról vagy azokról a problémákról vitatkozott, amely szívügye volt, amelyről dolgozott, és amelynek igazáról meg volt győződve. Ha összehasonlítom most ezt a társaságot, a Vasárnapot, ahol különben Lesznai Anna is nagy szerepet játszott, azokkal a párizsi körökkel, amelyekben megfordultam kb. tizenhat-húsz évvel később – főleg a Charles du Bos-féle gondolkodók –, akkor feltűnik, hogy a párizsi kör formai tökéletességben és sziporkázó szellemével túltett a pesti Vasárnapon, a budapesti körben azonban, úgy tűnt nekem, több volt a szenvedély. Ezt részben talán úgy lehet megmagyarázni, hogy nálunk csak fiatal emberek vettek részt, a legidősebbek harminc-harminckét évesek voltak akkor, Lukács és Fülep, úgyhogy bennük még a fiatal-ságnak a lángja égett.

1917-ben ebből a Vasárnapi Körből született az „Előadások a szellemi tudományok köréből” című szabad főiskola. Ez egyfajta antiegyetem volt, mert az egyetemnek a tradíciói már valahogy korhadtak voltak, és ez egy új korszak új szellemét kívánta elterjeszteni.

Kérdés: A helye is azt prezentálta, ha jól tudom éppen téled, hogy antiegyetem.

T. K.: Igen, mert az egyetemmel szemben volt, pontosan a régi Egyetemi-templommal szemben: az egykori vagy talán még most is létező Pedagógiai Főiskolában volt a terem, ahol előadtak – úgy, mint Párizsban Péguynak a Boutique des Livres-je, amely pont a Sorbonne-nal szemben volt, amelynek szellemét a francia fiatalság innen ostromolta...

Kérdés: Kik tartották az előadásokat?

T. K.: Az előadásokat az első szemeszterben... a következők, egész hiteles ábécésorrendben: Antal Frigyes műtörténész...

Kérdés: Vele ismeretségben voltál szintén?

T. K.: Hogyne. Mindegyikkel. Mert mind benne voltak a Vasárnapban is. Szóval: Antal Frigyes műtörténész, Balázs Béla költő, Bartók Béla zenész, Fogarasi Béla filozófus, Fülep Lajos, Hauser Arnold, Kodály Zoltán, Lukács György, Mannheim Károly, Ritoók Emma. Ezek közül Fülep mellett a legnagyobb benyomást rám Lukács György tette, és ő lett a legjobb barátom a társaságból Füleppel együtt.

Kérdés: Miután eljöttél Magyarországról, Lukáccsal találkoztl?

T. K.: Itt-ott ritkán találkoztam, amikor a bécsi emigrációban volt, kb. kétszer meglátogattam; messze lakott. Ha jól emlékszem, akkor adta át nekem az ún. *Heidelbergi esztétikájának* két fejezetét azzal a kéréssel,

hogy őrizzem meg, mert ő ott Bécsben bizonytalan helyzetben van, a rendőrség keresi. Elvittem, és még mindig nálam van, mert ti. amikor Amerikából visszajöttem ide Itáliába, 1965 tavaszán, akkor a könyvtáram csomagolása közben kezembe esett, és akkor rögtön megírtam Lukácsnak, hogy megtaláltam a könyveim között a „Maga” – mert mi magáztuk egymást – *Heidelbergi esztétikájának* két fejezetét – ez még nem volt publikálva akkor. Lukács azonban azt válaszolta, hogy ne küldjem el, van más példány is belőle, és tartsam meg. Megtartottam, és most mégis el fogom küldeni, minthogy a másvilágra, sajnos, nem tudom elvinni magammal. Ez csak emlék. Közben azonban megjelent a *Heidelbergi esztétika* most nemrég németül, mert ő németül írta, és magyar fordításban is.

Kérdés: Amikor annyi idő után legutóbb Budapesten jártál, Lukács még élt, találkozottok?

T. K.: Budapesten 1969-ben többször is. Végtelen kedves volt, az a törekény aggastyán feljött gyalog (mert a lift éppen nem működött) a Magyar Tudományos Akadémia második emeletére, hogy meghallgassa az előadásomat. Ez az előadás az idősebb Pieter Brueghelről, a nagy Brueghelről szólt, halálának négyszáz éves évfordulója alkalmából. Azért hívtak meg Pestre, hogy az előadást én tartsam meg francia nyelven. És ott volt Lukács, az első sorban. Előadás után a Gresham kávéházban vitatkoztunk még. Többször voltam meghíva Belgrád rakparti szép kilátású lakásába is. Mindig szellemileg meggazdagodva távoztam tőle.

Kérdés: Személyiségét hogy jellemeznéd?

T. K.: Úgy találom, hogy olyan ember volt, aki minden lényeges dologban a tisztaságot képviselte. Ahogy mondta is nekem, hogy kis dolgokban, ahol úgysem lehet változtatni, még ha a dolog nem is tetszik, és nem szabadna megtörténnie, az ember befogja a száját, vagy behunyja a szemét. De nagy dolgokban, ott talpra kell állni, ott nem lehet megalkudni. Ez volt, azt hiszem, életének a kulcsa. Emellett a „gondolkodás” legnagyobb művésze volt, egyik legjelentékenyebb bölcsésze századunknak.

Kérdés: Lukács György valahányszor visszaemlékezett a forradalom előtti fiatalkorára, baráti körében sohasem mulasztja el megemlíteni a legfiatalabbat, a „Benjámint”, Tolnay Károlyt. Akkor te voltál a legfiatalabb, most egyike vagy azoknak, akik tanúskodni tudnak a magyar történelemnek erről a nagyszerű korszakáról, melyet szeretsz „a máso-

dik klasszikának” nevezni, s amely kb. Ady fellépésétől a forradalmak bukásáig tartott. Ennek a kornak jelentős, értékes, kivételes pillanata volt a Vasárnapi Kör, amelyhez te is oly korán csatlakoztál. A Vasárnapi Kör nem volt az egyetlen ilyen mozgalom, megelőzte őt néhány, és ezzel párhuzamosan sok egyéb csoportosulás is volt, sok egyéb mozgalom is volt az irodalomban is, a művészetben is. Ez együtt jelentette azt az „aranykort”, amelyről az imént beszéltél.

T. K.: Vagyis a század elejének, a század első két évtizedének hallatlan művészi virágzása Magyarországon volt az a humusz, amelyből táplálkozott a Vasárnap és a belőle keletkezett „Előadások a szellemi tudományok köréből”. Nem vagyok egészen a te nézeteden, hogy más hasonló ilyen színvonalú csoportosulás létezett nálunk, mert pl. a Galilei Kör más dolog volt.

Kérdés: A *Nyugat* mozgalma?

T. K.: A *Nyugat* sem volt ilyen exkluzív, ilyen magas színvonalú, nézetem szerint. A Vasárnap külön helyet foglal el, és nézetem szerint jelentősége abban áll, hogy egy *sui generis* spiritualitást hozott Magyarországra. A korábbi, XIX. század végi tradíciót, mármint a pozitivizmust, materializmust és annak művészi korrelátumát, az impresszionizmust elvetette. Tehát itt az egyik oldalon kontúrok vannak – de a másik oldalon is, nézetem szerint, kontúrok vannak. Mert téves volna úgy fölfogni, hogy ez a társaság, a Vasárnap és a belőle született szabadegyetem közvetlenül előkészítette azt, ami utána jött. Lukács Györgynek teljesen igaz van az ő szempontjából, ha azt mondja, hogy „túlozták ennek a körnek a jelentőségét, mert keveset hatott tulajdonképpen a történelmi materializmus korára”. Ez tényleg így volt. A kérdés csak az, hogy ezért kevésbé fontos-e. Nézetem szerint éppen ebben áll a fontossága, hogy egy magában zárt kor, amely kb. négy vagy öt évig tartott Magyarországon. Ez magában véve *aranykor* volt az én számomra is, mert ez volt a szellemi hazám, innen indultam, azután megálltam, és nem mentem tovább, megmaradtam e mellett a filozófiai álláspont mellett, mert úgy éreztem, hogy ez az, amellyel a legadekvátabban tudom a munkámat elvégezni. Ez az a filozófia, amelyre nekem szükségem van mint művészettörténésznek. A művészetet az intuícióval belülről szeretném megérteni és nem kívülről, mint a szociológia vagy pszichológia.

Kérdés: És 1918-ban, amikor elmentél Budapestről, úgy érezted, hogy

Budapesten ennek a szellemiségnek vége van, mert ennek a szellemiségnek a képviselői is már valami újat választottak.

T. K.: Nem mind. A legnagyobb részük. De például Fülep nem. Fülep szintén megmaradt többé-kevésbé a régi állásponton, és amikor Bécsbe mentem, akkor az volt az érzésem, hogy én olyan kincssel távoztam, ami hiányzik a nyugatiaknak, és amit Dvořáknak, ennek az egészen kiváló mesternek a tanítása ugyan ki tud egészíteni, de nem tud helyettesíteni.

Én Dvořákhöz úgy jöttem Bécsbe, hogy már tudtam valamit, valamit, amit viszont ő nem tudott. Az, amit Lukácsék és Fülepek csináltak, valami olyan volt, amit a bécsi egyetemen nem tudtak még. Elég nagy előnyöm volt, hogy Dvořák nemcsak rendkívül jó ember volt, és egészen kiváló tudós, nagy tanár, de mert ő ezt az újat megértette, szívesen vette, hogy valami új szint hozok a bécsi iskolába. Ezt az új szint nyilván pesti barátaimnak köszönhetem.

1978.

SINKÓ ERVIN

... a budai Naphegy utca, amely megint csak nem utcát, hanem a Balázs Béla lakását jelenti, a vasárnap délutáni társaságot (ahová M.[ici] sosem akart eljönni), a Lukács György, Lena, Máli, Mannheim Károly, Káldor, Gergely és Radványi és Rényi Edit alakját, tekintetét és hangját. Vagy azt, ahogy körben ülve hallgatták Lukácsot.

1935.

FOGARASI BÉLA

...Az első világháború évei megérlelték gondolkodásomban a forradalom szükségszerűségének belátását. Szocialista már tizenhat éves korom óta voltam, de a szocializmushoz vezető út keresésében egyáltalán nem láttam világosan. A világháború évei alatt erősen politizálód-tam... Mint középiskolai tanár először vállaltam nemcsak világnézeti, de gyakorlati anyagi szolidaritást is a munkásosztállyal, amikor megalakítottuk a Városi Alkalmazottak Szakszervezetének tanítói és középiskolai tanári szakosztályát. Az Izabella utcai felső kereskedelmi iskolában, ahol tanítottam, Somogyi Béla, Varjas Sándor, Lengyel Gyula¹ és én szocialista és háborúellenes eszméket terjesztettünk.

(...)

Kun Béla, alighogy megismerkedtünk, azonnal elolvasta „Konzervatív és progresszív idealizmus” című, a Társadalomtudományi Társaságban tartott előadásomat, s több órás szenvedélyes vitákra igyekezett meggyőzni akkori koncepcióm helytelenségéről, ami annál inkább sikerült neki, mert én magam már nagyrészt meghaladtam az előadás alap-gondolatát. Ez abban állt, hogy a haladás és a szocializmus szempontjából az ismeretelméleti idealizmust nem kell elfogadni, az etikai idealizmust azonban igen. Én ebből 1918 novemberében annyit tartottam fenn, hogy a kommunizmusnak is van etikája, a proletárdiktatúrának is, ha az nem is a kanti idealizmus etikája. Kun Béla nézete az volt, hogy a kommunizmus a történelmi szükségszerűség felismerésén alapuló cselekvés és semmi egyéb.

(...)

Éles vitáink voltak Lengyel Gyulával, aki az erőszak, a diktatúra, a terror alkalmazását etikai megfontolások alapján ellenezte. Ez volt az a

kérdés, amely sok pedagógus és általában értelmiségi állásfoglalását nagymértékben befolyásolta.

(...)

„Sértődés az egész”, így nyilatkozott Bleyer Jakab, akkori egyetemi tanár, a későbbi német nemzetiségügyi miniszter. „Nem lettek egyetemi tanárok a fiatal óriások, Lukács, Fogarasi, Mannheim, hát kommunisták lettek.” (A történelmi igazság kedvéért: Mannheim Károly sohasem volt kommunista, de szimpatizált a proletárdiktatúrával, és főiskolai tanári kinevezést nyert.)

(...)

Természetellenes volna, ha hallgatással mellőzném Lukács György-höz való viszonyomat. Ez a viszony sok fázison ment át, amíg 1956 októbere után politikai, személyi és filozófiai vonatkozásban megszűnt. Itt csak 1919-es és azt megelőző kapcsolatainkról egy pár szót. 1916-ban a hivatalos reakciós egyetemmel mintegy ellenegyetemet proklamálva a Pedagógiai szeminárium egy tantermében Balázs Béla, Lukács György, Mannheim Károly és én megalakítottuk a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját. Az előadók közé tartoztak kívülünk Kodály Zoltán, Szabó Ervin, Fülep Lajos, Varjas Sándor. Az iskola kultúrpolitikai jellegét tekintve kimondottan haladó, forradalmi baloldali irányú volt, ha az egyes előadások tartalmában sok idealizmussal is keveredett.

Lukács, Balázs és én köztem egy kultúrpolitikai együttműködés alakult ki, amely a proletárdiktatúra hónapjaiban gyakorlati formát öltött. Filozófiai más utakon jártunk 1918 előtt, és a marxizmust is sok tekintetben másképpen értelmeztük 1919-ben is, azután is. Azonban az volt a – helyes vagy helytelen – hallgatólágos megegyezésünk, hogy az idő nem alkalmas filozófiai differenciák megvitatására.

(...)

1958 körül

Nagyon érdekes volt. Balázs Béla otthonában, a nap-hegyi villában gyűltünk össze. Évekig jártam oda. Alapítói voltak Lukács György, Balázs és a két felesége, Hajós Edit és Schlamadinger Anna. Ők kezdeményezték, és Lukács volt a fő embere. Alapító tagjai még Mannheim Károly, Fülep Lajos, Hauser Arnold, Fogarasi Béla, Lorsy Ernő. Ezek voltak az öregek. Egy időben Ritoók Emma is odajárt. A fiatalok közül Sinkó Ervin, Révai József, Radványi László, Káldor György, Tolnay Károly, Gergely Tibor, Rényi Edit. Aztán tagja volt még Antal Frici és a felesége, meg Láng Juliska. Talán egyszer-kétszer eljött Varjas Sándor, néha Varga Jenő és Wilde János. Minden tag egy alkalomra meghívhatott valakit, de állandó tagok csak azok lehettek, akiknek a jelenlétét mindenki akarta. Érdekes volna megtudni, mi lett azóta ezekkel az emberekkel. Mindig Lukács elnökölt, ami nem volt hivatalos. Addig a beszélgetés egészen fesztelenül folyt, míg Lukács meg nem érkezett. De aztán, ha valamiről beszéltünk, ő hirtelen leállította, és ha olyasmiről volt szó, ami őt filozófiai szempontból érdekelt, azt mondta: „Stop, most erről fogunk beszélgetni.” Minden téma előkerült, festészet, folklór, történelem. Szerelemről legtöbbször esett szó, szerelemfilozófiáról. És akkor ültünk és beszélgettünk ezekről a dolgokról, jegyeztünk azt, ami a legérdekesebb. Nekem még megvan egy igen vastag naplóm ebből az időből, amelyikbe feljegyeztem a beszélgetéseket. Azután volt a társaság tagjainak még egy kötelezettsége: őszintén kellett gyónni. Ha valami olyat csináltak, amit rossznak, nem helyesnek találtak, el kellett mondaní, és aztán erkölcsileg mérlegeltük és megbeszéltük. Lukácsnak természetesen azóta nagyon megváltozott a világnézete, és azt hiszem, kinevetne, ha ezeket a dolgokat idézném, vagy mérgelődne, de néha szoktam ezeket idézni. Egy beszélgetés benne is van a regényemben: „Jó, mond-

tam, az emberek üdvözülni fognak, ha ti megváltjátok a világot, de mi lesz a többi kreatúrával? Mi lesz a növényekkel, az állatokkal? Tudod, hogy én nem akarok nélkülük üdvözülni.” Mire Lukács azt mondta: „Még a kövek is üdvözülni fognak.” Persze a pusztulás, amit a háború okozott a kövek között, az is az üdvözülés egy módja, mert a megsemmisülés egy üdvözülés: visszamegy minden az egységbe.

A vasárnapi összejövetelek nemcsak az én életemnek, de sok másénak is a legszebb emlékei. Ezeken a vasárnapokon többet tanultunk, mint az iskolában.

1965.

(...)

Az állandó tagok közé tartoztak Lukács György, Balázs Béla, Fülep Lajos és Lesznai Anna. Ehhez jöttek a fiatalabbak (a „knábák”), Fogarasi Béla, Mannheim Károly, Hauser Arnold és sokkal később a diák Gergely Tibor és Révai József („il bambini”)... Ezeket a vasárnapi vitákat általában Lukács szervezte és uralta; valamilyen témát bocsátott vitára, amit a csoport részletesen megbeszélt. Az volt a jellemző, hogy morális vagy irodalmi problémákról volt szó, amelyeknél különösen Dosztojevszkijt és a német misztikusokat – mint Eckhart² – tartottuk szem előtt.

A csoport politikai attitűdjét durván „baloldali beállítottságúként” lehetne jellemezni; helyesebb azonban, ha azt hangsúlyozzuk, mennyire apolitikusak voltak valamennyien... A csoport valójában inkább hasonlított vallási gyülekezetre, mint politikai klubra: az összejöveteleknek szertartásos, kvázi vallásos hangvételük volt, a résztvevők kötelesek voltak mindenről a teljes igazságot mondani.

1965 körül

LUKÁCS GYÖRGY

A Vasárnap társaság a Balázs Béla és énkörülöttem kialakult baráti kör összefogása volt. A világháborúban verődtünk össze. Az 1915–16-os évet Pesten töltöttem mint segédszolgálatos katona, és akkor jött össze itt ez a társaság. Balázs Béla és Lesznai Anna tartoztak ide, aztán mindenféle oldalról csatlakoztak hozzánk mások is, például Ritoók Emma, aki Balázs Bélának volt igen régi ismerőse, azután egy csomó fiatalabb elméleti ember is tartozott ide, például Fogarasi Béla. Révai nem tartozott a körhöz. Valójában először jött közénk Fülep Lajos, akivel már régebben is jó viszonyban voltam. Idetartozott azután a később külföldön ismertté vált művészettörténész, Antal Frigyes, aki az olasz festészetről és Hogarthról írt később, idetartozott a fiatal Mannheim Károly és Hauser Arnold és így tovább. 1918 felé csakugyan csatlakozott ehhez a társasághoz néhány fiatalember, köztük volt Gergely is, Lesznai Anna későbbi férje és főképpen a legtehetségesebb köztük, Tolnay Károly művészettörténész, de Révai, aki – ha jól tudom – iskolatársuk volt, nem tartozott ehhez a csoporthoz. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a fiatal Révai a Komját-irányzathoz csatlakozott. Egyszóval Lesznai Anna ebben a kérdésben határozottan téved. Amikor a diktatúrában összebarátkoztam Révaival, akkor Révai találkozott ezzel a társasággal, és így Lesznai Anna is összeismerkedhetett vele. Ez vezethette félre az emlékeit. Magához a társasághoz, az úgynevezett Vasárnaphoz Révai sohasem tartozott.

A viták rendkívül zavaros és egymással is ellentétes liberális nézőpon-
ton folytak. Egyáltalán nem lehet azt mondani, hogy létezett egy egysé-
ges vasárnapi álláspont. Például: a társaság általános hangulata a nyu-
gati demokráciák felé hajlott, à la Károlyi Mihály. Azt hiszem, én egye-
dül képviseltem azt a nézetet (egy helyen meg is írtam), hogy: „Jó,

Ausztria–Magyarország és Németország megverhetik Oroszországot, akkor megbuknak a Romanovok, és ez rendben van. Az is megtörténhet, hogy a nyugati államok megverik Németországot és Ausztriát, akkor megbuknak a Hohenzollernek és a Habsburgok, ez is rendben van – de ki fog akkor minket megvédeni a nyugati demokráciáktól?” A Vasárnapi Körben természetesen borzasztó paradoxonnak tekintették ezt. Én magam a 17-es forradalomtól kaptam meg a választ, azt a harmadik lehetőséget, amelyet már korábban is kerestem. Közös álláspontunkat úgy lehetne kifejezni, hogy elutasítottunk minden koncessziót a magyar reakcióval, és ebben a tekintetben vállaltuk a szövetséget a *Huszádik Századdal* is, viszont világnézetileg éles ellentétben voltunk a szabadgondolkodó pozitívizmussal. Ebből nőtt ki azután a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája, amely 1917-ben indult meg; itt Fülep Lajos, Balázs Béla, Ritoók Emma, Mannheim is előadott, én is előadtam. Ez az intézmény különben egyáltalán nem volt hivatalosan ellenséges viszonyban Jásziékkel – például Szabó Ervin szimpatizált ennek az iskolának a megalapításával, és egyáltalán nem tekintette ezt ellenük irányuló akciónak. Ehhez hozzá kell természetesen tenni, hogy nem szabad radikalizmusunkat mai értelemben és kiváltképpen bolsevik értelemben túlozni, hiszen nekem magamnak is bizonyos krízisen kellett átmennem, míg vasárnaposból kommunistává lettem. Egyáltalán nem felel meg a tényeknek, amit később az ellenforradalom és ezen belül például Ritoók Emma állít: hogy a Vasárnap bolsevik gyülekezet volt. A Vasárnapon belüli álláspontok különbözőségére jellemző, hogy én voltam az egyetlen, aki hegeliánus–marxista álláspontot kezdett képviselni – talán csak Antal Frigyesnek volt bizonyos hajlandósága a marxizmus iránt. Fülep Lajos szellemtudományi álláspontot foglalt el, Ritoók Emma alapjában véve konzervatív volt. Lesznait természetesen egyik ilyen irányzathoz sem lehet hozzákapcsolni. Csak utólagos stilizálással lehetett ezt prebolsevik, pláne bolsevik gyülekezetté átpingálni.

1966.

Tizenhét éves voltam 1917-ben, akkor már túl voltam Nietzschén, Schopenhaueren, Stirneren, és egy nap kezembe került igazi filozófia. Ekkortájt egyszer csak láttam egy hirdetést a Galilei Körben a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájáról. Balázs verseit már kívülről tudtam, és Lukácstól is olvastam *A lélek és a formák* kötetét, elmentem hát az előadásra a Papnövelde utcai polgári iskolába. Legnagyobb meglepetésemre ott találkoztam Radványi Lászlóval, aki nyolc éven át osztálytársam volt. Együtt szerkesztettük a *Tanulók Lapját*, a Barcsay utcai gimnázium diáklapját. Akkor már lelkes galileisták voltunk. Később megbízást kaptunk Radványival együtt, hogy alakítsuk meg a Galilei Kör középiskolai alosztályát; a másik két megbízott Kolnai Aurél és Kinszky³ volt. Emlékszem, hogy véresre vitatkoztuk magunkat, mert én és Radványi már akkor lelkes szellemtudományiak voltunk, Kolnaiék pedig természettudományi alapon álltak. De az egészből nem lett semmi, mert nemsokára jöttek a rendőri üldözések. Visszatérve az indulásra, eljártunk hát a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának előadásaira.

Az előadásokat kérdés-felelet követte, s kérdéseink alapján az előadók felfigyeltek ránk, rám, Radványira, Káldor Györgyre és Tolnay Károlyra: meghívtak bennünket a Modern kávéházban levő törzsasztalukhoz. Ide is eljártunk, és csakhamar meghívást kaptunk a vasárnap délutáni összejövetelekre, melyeket Balázs Béla Nap-hegy utcai lakásán rendeztek. Ezek a délutánok gyakran másnap reggelig tartottak, mert nem tudtuk lezárni a vitákat. Rendszeresen jelen voltak Lukács György, Balázs Béla, Fülep Lajos, Mannheim Károly, Fogarasi Béla, Antal Frigyes, Hauser Arnold, Balázs két felesége, Hajós Edit és Hamvassy Anna, Máli, Gyömrői Edit, Láng Juliska, Lorsy Ernő, Stephani Elza, Spitz René, Varga Jenő, Varjas Sándor és mi fiatalok, akiket talán Láng Julis-

ka nevezett el „knábáknak”: Káldor Gyuri, Tolnay, Radványi és én. Nem rendszeresen még sokan mások is jelen voltak, például néhányszor Wilde János. Bartók és Kodály ott lehetett az én időm előtt, én nem találkoztam velük. Ugyancsak Ritoók Emma sem járt már akkor, mikor én odakerültem. Révait Lukács hozta el egy júliusi délután, már a diktatúra alatt. Akkor a Nap-hegyen a szabadban jöttünk össze. Lukács egyenruhában jött, és hozta magával Révait, akiről akkor csak annyit tudtunk, hogy merész avantgarde költő. Hogy utána eljött-e Balázs lakására, arra már nem tudnék megesküdni. Polányi Karlival Pesten találkoztam először a Modern kávéházban, ahol a vasárnapiak valamely hétköznapon délután majdnem rendszeresen összejöttek. Hogy a vasárnapi Vasárnapra is eljárt-e, arra nem emlékszem. Ferenczy Béni is ott volt néhányszor Pesten is és Bécsben is.

Én Major Henrik-szerű portrékarikatúrákat rajzoltam a kör egyes alakjairól, ezek egy ív papíron fel voltak szögezve Balázs Béla lakásán a falra. Ezt az ívet a Horthy-rendőrség 1919. augusztus végén elkobozta. Tréfából akkor azt mondták, hogy én árultam el a barátaimat. Ezek a karikatúrák természetesen nem azonosak azokkal, amelyek legutóbb Hatvanban előkerültek. Ezeket már Bécsben rajzoltam, ahol a Vasárnapi Kör ismét összejött. Hogy hogyan került bele mégis Fülep Lajos karikatúrája, aki nem volt Bécsben, annak az a magyarázata, hogy emlékezetből rajzoltam őket. Mikor másodszor menekültünk, 1939-ben, rajzaimat nem vittem magammal, és egy mappát Hatvanban, Lesznai Anna ott élő unokahúgánál, Hatvany Irénnél helyeztem el. Ezek kerültek meg 1973 nyarán.

Bécsben meg is fogytakozott, de bővült is a Vasárnapi Kör. Káldor csak egy ideig volt ott, úgyszintén Mannheim; Radványi már 1921-ben Heidelbergbe ment, de kisebb-nagyobb rendszerességgel addig tartottak az összejövetelek, míg Lukács Bécsben volt. Új tagokkal is bővült a bécsi társaság: közénk járt Gábor Andor és felesége, Olga Halpern. Néhányszor Hanns Eisler lakásán jöttünk össze. Eljött egy-két alkalommal Karikás is, és egy Berger Tivadar nevű barátunk, aki Káldornak és Tolnaynak osztálytársa volt, és Láng Juliska unokahúgát vette feleségül. Odajárt Lázár Mária, egy tehetséges osztrák író, akinek férje egy Strindberg nevű léha újságíró volt, és később náci lett. Otthagytta Mária, aki kislányával a náci elől Dániába ment barátnőjéhez, Karin Michaelishez. Bécsben nagyjából ugyanazokról a témákról vitatkoztunk,

mint Pesten: etika, esztétika, vallás, művészet, irodalom – ezek voltak a fő témák.

Talán nem érdektelen még megemlíteni, hogy a pesti vasárnapokon viták után vagy közben gyakran barkochbát játszottunk. Lukács, Mannheim remekeltek, egy-kétszer szerényen én is.

1973.

HAUSER ARNOLD

... Meg akarom magyarázni, hogyan jött létre az ún. „nagy nemzedék”, amelyet mi, a résztvevők korántsem éreztünk nagynak – távol volt tőlünk ilyennek látni –, ez kb. akkor kezdődött, amikor Lukács György Németországból, Heidelbergből hazajött az első háború kitörése idején. És amikor talán egy tucatnyi ambiciózus, de felkészületlen fiatal ember köréje csoportosult, és amellyel én Mannheim barátomon keresztül – aki egyetemi kollégám volt – érintkezésbe léptem. Létrejött egy kör, amely valahogy, pontosan nem is tudnám megmondani hogyan, találkozott, megszokta, hogy találkozzék hetenként egyszer, vasárnap délután Balázs Béla költő budai lakásán. A csoport majdnem elejétől végig vagy tizenöt emberből állt, és egy irodalmi kör volt, amely később a Vasárnapi Kör nevet nyerte és divattá vált, noha nem viselte eleinte ezt a nevet. Természetesen a központ Lukács volt elejétől kezdve, és az is maradt.

A kör természeténél fogva egy nagyon laza szellemi csoportosulás volt; bárki tagja lehetett, aki akart, nem kellett semmi igazolás, se a múltban való produkció, sem egy hitvallás, sem egy tannak az elfogadása, se Lukács írásainak egészükben való elfogadása; jött, ha akart, beszélt vagy hallgatott. Az jött el, akit érdekelt az, amiről szó volt. És miről volt szó? Az is független volt minden programtól, nem úgy mint a XVIII. századbeli szalonok voltak, vagy a romanticizmus idején a „cénacle”-ok Franciaországban, ahol volt egy központi személy, akinek a tana, a hite, alkotása volt a magva az összejöveleteknek. Rendesen összejöttünk, de nem is tudtuk eleinte, hogy miről lesz szó. Nem arról volt szó, hogy valaki felolvasson egy esszét vagy novellát vagy akármit, és hogy elkezdjünk afölött vitatkozni – szó sincs róla. Elkezdtünk hétköznapi dolgokról beszélni, valamilyen művészi eseményről, talán egy tárlatról, talán egy új könyv megjelenéséről, talán a *Nyugat*nak egy számáról. . .

Különben a kör politikailag sem volt elkötelezve, mert ugyan liberális természetű volt, és ez a liberális természete meg is maradt, és magától értetődő volt, de nem volt szó kimondottan arról, hogy szocialisták voltunk vagy pláne kommunizmusról vagy általános politikai programról soha nem volt szó, tudtommal. Egész mellékesen néhány lényeges elvről, világnézeti dologról igen. A kiindulópontja azonban egészen más volt, mint ami lett belőle. Egész furcsa módon a kiindulási pont tisztán szellemi volt. Az igazi nagyságai annak a szellemi világnak, amely felé orientálódtunk, olyan emberek voltak, mint Meister Eckehardt, a középkori német misztikus vagy Kierkegaard, a dán vallásfilozófus, vagy Dosztojevszkij, akiről tudjuk, hogy „durch und durch” konzervatív ember volt; ezek voltak azok, akik a központját képezték a mi szellemi világunknak. Ami ellentétként nyilatkozott meg az akkori divatos és még erősen fennálló pozitivizmussal szemben, amelynek Mach és Moleschott voltak a központjai, és idegen volt még a XVIII. századra visszamenő pozitivisták, materialista felfogástól is. Ennek az első folyamatnak, amely nagyon különböző formában nyert kifejezést, ez a szó, hogy „szellem” úgyszólván a mottója lehetett volna. Nemcsak azért, mert a folyóiratot, amelyet Lukács kezdett Fülep Lajossal kiadni még mielőtt Magyarországra visszajött külföldről, *Szellemnek* hívták, hanem kifejeződött abban is, hogy a Vasárnapi Körből kialakult egy esti szabadiskola, amelyet a Szellemi Tudományok Iskolájának neveztünk, és amelyhez éppen úgy bárkinek joga volt belépni az utcáról, ha tetszett, és amelyik nagyon népszerűvé vált. Néha 100–150 hallgatója volt, az jött, aki akart, és az maradt el, aki akart, nem volt semmilyen feltételhez kötve.

... A legközvetlenebb személyes kapcsolat Mannheim barátom révén jött létre, akivel egyetemi éveim alatt találkoztam össze (akivel egy életem keresztül tartó barátság – ha az idők folyamán különböző fluktuációkon ment is keresztül, amire nem érdemes ebben az összefüggésben kitérni – de facto fennállt), őrajta keresztül ismerkedtem meg Lukáccsal és ezen keresztül a Vasárnapi Körrel. Így, ahogy már az előbb elmondtam, jött létre az a laza csoportosulás, amelyben mondjuk 15–20 ember vett részt maximum, és most az a kérdés, hogy kik voltak. Vagy kik voltak azok a nevek, akik leginkább megmaradnak az ember emlékeztetésében, ha a Vasárnapi Körrel van szó. Kik is azok? Kikről beszélünk, ha egy tucat emberről beszélünk? Hát elsősorban Lukács Györgyről, aki kétségkívül nemcsak kiindulópontja, nemcsak véges-végig a vezetője,

nem a kimondott, de feltétlen elismert vezetője, és nem a diktatórikus vezetője, hanem de facto a központja volt a mozgalomnak. És Lukácson kívül a jelentős, a két legjelentősebbje a körnek Mannheim és Balázs Béla volt. Azonkívül, hogy még megjegyezsek egypár nevet, akik szintén jelen voltak többé vagy kevésbé fontos hozzájárulással: Hajós Edit, Balázs Béla első felesége, Lesznai Anna, Antal Frigyes művészettörténész, Schlamadinger Anna, Balázs Béla második felesége és még néhány ember, akik vagy jelen voltak és meghallgatták, hogy mit mondtak a többiek vagy hozzászóltak, vagy nem szóltak hozzá. Most az a kérdés, hogy mi volt általában a három embernek, akit én centrálisnak tekintek, a hozzáállása.

Mannheim Károly kétségekívül, nézetem szerint, Lukács mellett vagy . . . Lukácson kívül, a legjelentősebb tagja volt a körnek, aki eredeti gondolkodású volt, bár határozottan Lukács hatása alatt állt, mint mi valamennyien, de meglehetősen önállósággal, egy főleg politikai, de nem dogmatikus elme, ez volt a fő jellemvonása. Mindnyájan többé-kevésbé, Lukácsot beleértve és Lukácsot leginkább beleértve, dogmatikus természetűek voltunk. Lukács volt a legdogmatikusabb, aki bizonyos időpontokban és bizonyos tanokban feltétlenül hitt és feltétlenül gyökerezett, annak a mondásnak az alapján, hogy aki katolikus, az legyen pápista.

. . . Balázs Béla a köztudatban mint magyar költő él, de nem mint költő volt jelentős. . . Lukács és Balázs között egy benső, régi, ifjúkori barátság állt fenn. Tudni kell, hogy a Vasárnapi Körön belül kétféle kapcsolat létezett, egy tárgyilagos kapcsolat bizonyos emberek között és egy személyes kapcsolat ifjúkori barátsági alapon, és ilyen állt fenn Lukács és Balázs között is, ami egy bizonyos hűséget jelentett. . . Miben állt Balásznak a fontossága a körön belül és a kört követő időszakban? Abban, hogy az, amit mi szenzibilitás alatt értünk, érzékenységnek, a művész érzékenységének vagy a műértő kvalitásérzékenységének nevezünk, az benne nagyobb mértékben volt meg, mint Lukácsban, akiből ez az érzék hiányzott. Lukácsnak nem volt kvalitásérzéke, és mint nagyon öntudatos ember, ő tudta legjobban, hogy nem volt meg. Ő ezt úgy fejezte ki, hogy „Én nem vagyok műkritikus, én művészetfilozófus vagyok. . .”

RÉNYI (GYÖMRŐI) EDIT

Lesznai Anna meghívására kerültem a Vasárnapi Körbe, mint ifjú költő, 1918-ban. Akkor Rényi Editnek hívtak, később ezen a néven publikáltam is.

A társaság centruma volt Lukács, Balázs és felesége, Schlamadinger Anna (Hajós Edit akkor hosszú ideig Oroszországban volt), valamint Máli. Ezenkívül járt hozzánk Fogarasi, Fülep Lajos, Mannheim, Hauser Arnold és rendszertelenül Lorsy Ernő. És voltak, akiket úgy hívtunk, hogy „knábák”. Én ezek között és az idősebbek között voltam, mert fiatalabb voltam, mint Lukácsék, de idősebb, mint a „knábák”. A „knábák” voltak Káldor Gyuri, Gergely Tibor, Berger Tivadar, Sinkó Ervin, Tolnay Károly és Radványi Laci. Révai is eljött néhányszor 19-ben.

A Vasárnap később megszűnt, csak 19-ig tartott. Bécsben már nem volt az igazi. A Vasárnap emberei összejöttek ugyan, de rendszertelenül, ki ezzel, ki azzal találkozott.

Mikor mi összejöttünk, akkor én nem hiszem, hogy egyikünk előtt is világos lett volna, hogy mit akarunk. Próbáltunk választ kapni. Nagy hazugság volna, ha azt mondanám, hogy kommunisták voltunk. A dolgok kaotikusak voltak nekünk. Hogy egy példát mondjak. Mikor Károlyi hatalomra került, mindenki nagyon lelkes volt, csak én nem értettem, hogy miért nevezik azt forradalomnak, hogy Károlyi a főherceg kezéből elfogadja a kinevezést. Itt valami nem stimmel. Erre rám rohantak, hogy ellenforradalmár vagyok.

Nagy belső harcokat vívtunk. Végeredményben se Lukács Gyuri, se mi nem jöttünk a munkásosztályból. És nem azok közé tartoztunk, akik pubertásos forradalmukat azzal végzik el, hogy bemennek a kommunista pártba, és a papájuk ellen harcolnak. Nem ezek közé tartoztunk. Nekünk borzasztó fontos kérdés volt, de a mi háttérünkkel kellett küzdeni.

Ezért volt az, hogy minden olyan nagy kérdés lett.

Tehát ültünk a vasárnapokon, és próbáltuk vitatni, hogy mi miért van. Egyszerűen tudni akartuk, hogy mi ment félre a világban. Akkor még Gyuri is kereste a válaszokat. A kommün alatt volt egy nagyon érdekes vasárnap. Amikor pünkösdkor Lukács két napra visszajött a román frontról, szombat délutántól hétfő reggelig együtt voltunk, és vitatkoztunk szünet nélkül. Arra is emlékszem, hogy ennivalónk nem volt, és a lány, aki az én fiamra vigyázott, nem tudom honnan, kapott szalonnát – mi mindnyájan hoztuk az ennivalót, hogy legyen mit enni –, és nekem becsomagolt kenyeret szalonnával. Én sose tudtam szalonnát enni. Ahogy ott ültünk, kinyitottam a csomagot, és azt mondtam: „Fúj, szalonna.” Mire Gyuri szeme föl villant, és azt mondta: „Szalonna!” Átdadtam neki, és népbiztosunk, Lukács György boldogan ette meg a szalonnát. De amit mondani akartam, az az, hogy az akkori vitánk témája a következő volt. Ha itt lenne velünk valaki, akiről tudnánk, hogy a közeljövőben valami olyat fog csinálni, ami a kommünnek ártana, van-e jogunk az illetőt megölni. És két és fél napig gyötrődve vitatkoztunk, és nem tudtunk megegyezni. Pedig pünkösdkor már nagyon nehéz volt a helyzet, de még mindig ez volt a probléma.

Nemcsak Lukács uralta a helyzetet, Balázs Béla is nagyon domináns szerepet játszott. De Lukács volt mégiscsak a legokosabb és a legképzettebb köztünk. A kommün alatt persze volt egy csomó vasárnap, mikor Lukács nem volt ott, ilyenkor Balázs irányította a vitát. Sose lehetett egy vitát befejezni. Emlékszem rá, hogy a vasárnapi összejövételek után Mannheim, a „knábák” és én még órák hosszat sétáltunk a Hűvösvölgyben és másutt, és tovább vitatkoztunk. Nem volt sokféle ellentétes vélemény, főleg etikai kérdéseket vetettünk fel.

A társaság tagjai közül nagyon szerettem Málit és Balázst, valamint Annát is, aki nagyon szigorúan ragaszkodott az elveihez. Lukácsot ugye nem kell leírnom. Mannheim nagyon okos, nagyon szenzibilis, nagyon bájos ember volt, csak szörnyen be volt gyulladva; olyan fantáziái voltak, hogy ki fogják tépni a körmét. A társaságon belül Mannheim Hausserrel volt nagyon jó barátságban, Sinkó pedig Révaival. Én Málin kívül Spitz Renével voltam különösen jóban. Sinkó a legártatlanabb ember volt a világon. Lorsy a Népbiztosságon volt a főnököm. Mikor először bementem a Közoktatásügyi Népbiztosságra, Lorsyt kerestem, de nem

találtam sehol. Végre ráakadtunk: egy szobában ült, és Stefan Georgét olvasott. Nagyon művelt ember volt.

Én 1923 elejéig voltam Bécsben, aztán Kolozsvárra, Ungvárra, majd Berlinbe mentem, s így elszakadtam a Vasárnapi Körtől. Életem végéig jó barátságban maradtam Lesznai Annával, Gergely Tiborral, Sinkó Ervinnel és Mannheimmal. Spitzcel még jó ideig szoros volt a kapcsolatunk, de aztán teljesen elhidegedtünk (noha professzionálisan becsültük egymást).

1976.

RADVÁNYI LÁSZLÓ

A Vasárnapi Kör 1915-ben (vagy 1916-ban) alakult. Lehetséges, hogy már előbb is létezett, csak mi (néhány fiatal diák) ebben az időpontban kaptunk rá meghívást. Törzstagjai voltak: Lukács György, a költő Balázs Béla (valamint akkori és elvált felesége), a filozófus Mannheim Károly, a műtörténész Antal Frigyes és Fülep Lajos, a filozófus Fogarasi Béla, a költő Lesznai Anna, továbbá Gyömrői Edit, Káldor György, Sinkó Ervin és Gergely Tibor. Alkalmi vendégek voltak Révai József és Lorsy Ernő. Arra nem emlékszem, hogy Varga Jenő is részt vett volna.

Engem Balázs Béla hívott meg az ülésekre, iskolatársamat, Gergely Tibort pedig Lesznai Anna. A fiatalok közül részt vett még a későbbi Breughel-specialista, Tolnay Károly is. Ezek az összejövetelek szabályos időközökben voltak, ha jól emlékszem, havonta egyszer. Minden alkalommal egy idősebb résztvevő előadást tartott, vagy felolvasta egy munkáját. Aztán vita következett, gyakran egyéb kérdésekről is. Hamarosan kölcsönös barátság fejlődött ki az idősebb és fiatalabb résztvevők között. Lesznai Anna később iskolatársamhoz, Gergely Tiborhoz ment feleségül. Mi, fiatalok, mind gyakrabban vettünk részt a vitákban. Mindnyájan nagyon haladók voltunk; sokan az idősebbek és fiatalabbak közül 1917-ben, illetve 1918-ban kommunisták lettek.

Az ellenforradalom győzelme után Bécsben is folytatódtak a Vasárnapi Kör összejövetelei. A budapesti tagokon kívül Gábor Andor és az osztrák írónő, Lázár Mária is részt vett. Én Bécsből hamarosan Heidelbergbe mentem, ahol az egyetemen megismerkedtem Anna Seghersszel, akit 1925-ben feleségül vettem.

Lukács Györggyel sokszor találkoztam később a húszas évek második felében Berlinben, ahol ő az általam vezetett marxista munkásiskolán tanított. 1952-ben is találkoztam vele, Mexikóból való visszatérésem után.

Fogarásával is beszéltem 1954-ben vagy 1955-ben a Humboldt Egyetem gazdaságtudományi fakultásán, ahol 1952-től kezdve tanítok. Fogarasi ekkor rövid látogatásra Berlinbe jött, és ebből az alkalomból részletesen beszélgettünk a Vasárnapi Körről is.

1977.

II. NAPLÓK ÉS FELGYEZÉSEK

BALÁZS BÉLA

NAPLÓJEGYZETEIBŐL

(1915–1922)

1915. december 23.

(...) Aztán megérkezett Gyuri Pestre, mert besorozták. Katona lett. Majdnem mindennap nálunk van. Viszonyunk megjavult, de inkább intellektuális fegyverbarátság. Különben sohasem volt más. Gyurit szeretem nagy becsületességéért, gyöngédségéért (mert nem jó), imponál óriási intellektusa, metafizikai élménygazdagsága, de – *sohasem lelkesít*. Nem leszek forró, megindult látására, mint voltam régen [Kodály] Zoltántól, és vagyok most is Bartóktól. Nincs az az érzésem: „utánarohan-ni!”

Mindig filozofálunk. Ez nem jó talán, mert mesterségem érzéki és gyakorlati részétől elvon, és nem jó, mert ezt Gyuri egocentrikus érdeklődése és domináló filozófiai gőgje rendezi így, és ebben kárt vall az én ön-érzetem. Persze az én dolgaimon nemigen lehet vitatkozni, sőt beszélget-ni sem mindig, és én otthonabb vagyok nála, mint ő nálam.

(...)

Nagy éjszakai beszélgetés Gyurival, hogy hiszi-e, hogy egy ember megváltozhat, és hogy mit változtatna meg bennem, ha rajta múlna. – Egy döntő motívumot: a gyengeségből való jóindulatot, mely a legko-molyabb életpercekben is rávesz, hogy hazudjam, „hogy ne okozzak fáj-dalmat”. –

A komoly viszonyok feltétele az abszolút, kegyetlen igazság. A hazugság metafizikai bűn. Akinek tapintatból hazudok, azt avval idegenné tet-tem. Egy hazugság hazugsággá teszi minden előtte és utána mondott igazságomat, mert azok egymáshoz való relációja is *jelent* vagy igazat, vagy nem.

(...)

Szombatonként (illetve újabban vasárnap délután) „férfiszúr” van ná-

lam, mely úgy indult, hogy talán egy akadémiájává nőhet a „szellemnek” és etikának. Csak „*komoly*” és metafizikus hajlandóságú emberek hívatnak meg. Minden új vendég előbb proponáltatik, és a társaság minden tagjának van vétőjoga. Már az első alkalommal oly jól sikerült, olyan „jó levegőt” éreztünk mindnyájan, hogy valamennyi ittvoltnak szívügye lett. Gyuri, Fogarasi Béla, Mannheim, Ritoók Emma. De még nőni fog a kör.

Legutóbb csudálkoztak rajta, és magam is csudálkoztam, hogy ezekkel a szakfilozófusokkal, akik mind nemcsak rendkívül tehetségesek, de évek óta egyebet sem csinálnak, mint ezt tanulják, hogy ezekkel én teljesen egy nívón tudok beszélni, hogy érdeklí, sőt izgatja őket, amit mondok, és én minden szavukat magától értetődve értem, holott voltaképp sohasem foglalkoztam komolyan filozófiával (...)

1915. december

(...) Beszélgetés Annával és Gyurival az előkelőségről. Arról, hogy miért előkelő gesztus ma a hallgatás, s miért volt mindnyájunkra olyan imponáló, dekoratív hatással, és miért élt mindnyájunkban egy rejtett vágy és irigység: hallgatni tudni. Az előkelőség, mondta Gyuri, egy szociológiai jelenség, tehát változó formájú. Az előkelőség csak az encanailirozással¹ ellentétben lehetséges. Hallgatás a formája olyan környezetben, ahol a félreértés veszedelme veszi körül. Shakespeare hősei, Hamlet, Antonius, hallatlanul előkelők, pedig nagyon sokat beszélnek. Az előkelőség, mondtam, önvédelem, egy érzett idegenség és magány stílusos vállalása. Fogság, és mindig szomorú. Dosztojevszkij jó emberei nem előkelők, mert nekik senki és semmi nem idegen, és ők mindenbe belekeveredvén, mindenben otthon vannak. Előkelő Simonetto és Dobrai Ágnes.² A regényem hősei nem lesznek előkelők. A szentek nem lehetnek előkelők. A jósággal az össze nem férő. Az inadekvát élet következménye az előkelőség.

(...) A múlt vasárnapi „zsúr” sokáig maradt együtt. Még éjfél után kávéházba mentünk. És végül régi „fiatal” szokás szerint két ifjú (az egyik egy Mannheim nevezetű, rendkívül tehetséges filozófus és még különb ember, sugárzó becsületesség és izzó igazságéhség) hajnali háromkor eljöttek hozzám, hogy néhány írásomat elvigyék, és hogy verseket olvassak nekik. Olvastam. Edith is itt volt.³ Tetszett nekik. Legjobban azonban annak örültem, hogy a lényegeset látták benne. Paradox egy-

szerűségüket. „A legdifferenciáltabb dolgok egyszerű dalokká lesznek. Olyanok, mint a zsoltárok.” Igen, mondtam, mert az én legfontosabb élményem éppen az, hogy ezek a dolgok olyan valóságosan létezők, közel fekvők és magától értetődnek.

(...) A vasárnap délutáni zsúrok gyönyörűen sikerülnek. Gyuri, Mannheim, Fogarasi, Hauser, Ritoók Emma, Polányi Mihály, Révész Géza, Antal Frigyes, Máli, Láng Juliska. – Az állandó törzs voltaképp Gyuri, Mannheim, Hauser, Fogarasi, Ritoók Emma. Gyönyörű dolgokról van szó, gyönyörű tónusban, mindenkit stimulál, termékenyít. Ideális filozófiai akadémia. Talán a régi görög értelemben, amikor a filozófia még nem volt annyira Einzelwissenschaft.⁴ Oly szép, új és jelentékeny dolgok mondódnak, kérdések tisztázódnak, hogy felmerült az idea: le kellene jegyezni ezeknek a beszélgetéseknek az eredményeit. Én akartam, itt a naplómban, csak nem volt energiám. Már csak azért is kellene, mondja Gyuri, hogy száz év múlva csurogjon a nyáluk, mint nekünk, ha régi weimari társaságokra gondolunk. Milyen szükségünk volna egy-két Eckermannra!⁵ Kár, hogy jelentékenyebb ember nem vállalkozik ilyesmire.

Mikor örömmel ráeszméltunk, hogy ez a mi társaságunk „valami”, mint egy alkotás, és reprezentáns dokumentuma korunknak és generációnknak, akkor közvetlenül asszociálódott a fájdalom: hogy Zalai ezt nem érthette meg! Milyen idevaló lett volna! És hogyan kereste ő ezt egész életében! És hogy meghalt Popper Leó és Irma!⁶ Voltaképp egy ütközet után újra gyülekező maradék vagyunk.

(...)

Mannheim a minap nekem támadt okkult érdeklődésemért. Csak szenzációkeresés – mondta. Tudásom *nívóját, értékét* mivel emelhetné ez a szaporulat. Miért akarom tudni az érzékelhetőségen túlvalóságot, mikor még ezt sem tudom, és mikor emezt félbe kellene hagynom egy bizonytalan nem létezőért. Azt feleltem: Engem nem a „másvilág” érdekel, hanem ez, de a másvilággal való relációjával együtt, mert ez a reláció minden idevonatkozó tudásomat átértékeli... nem volnék kíváncsi a másvilágra, ha nem látnám, tapasztalnám *ebben* a világban. Negatív. A magyarázatok és értelmek hiányossága és elégtelensége formájában. (...) Fontosabb, vagy mondjuk előbbre való, hogy e világnak magában való értelmetlenségét értem, mint a magyarázat. Gyuri szokta mondani, az ő nagy metafizikai felfedezése, hogy a metafizikai tények

nem Geltung-szférában vannak. Az „Sein”. Ez a valóság teljes és kielégítő mint Geltung-szféra (mint minden szféra, már csak azért is, mert nem léphetek ki belőle, hacsak egy másik szférába nem). De mint „Sein” *kevés!* És a többiről is tudnom kell, hogy ennek a helyét és jelentőségét és szerepét érezzem.

(. . .) Mannheim irigyen mondta: „Hogy irigylem, hogy megvan a tévedéshez való bátorsága! Én néha nem merek moccanni, mert félek, hogy félrelépek.” Azt mondom: azért nem félek, mert én nem tévedek, én *magam* vagyok esetleg tévedés. . . Két különböző kvalitású tévedés van. Az, ami bennem élő valóság, és csak objektiválódik, realizálódik tettemben, gondolatomban. Ennek a tévedésnek a ténye egy igazságot jelent. – Van azután a közönséges félreértésen hibás gondolkodáson, rosszálláson alapuló, *nem szükségszerű* tévedés. Ettől én is félek.

Gyuri a tegnapelőtti Mendelssohn Elias-koncertről avval jött haza, hogy a zene is fajtája a térnek, mint a festészet, de ezt a teret mi nem tudjuk még érzékelni és élni. Mégis ennek a másfajta térnek sejtelme és kényszerűsége száll le a táncolóra, feleltem, és ehhez a valóságos térhez inadekvát mozdulatokat csináltat vele. . . Ennek a térnek bilincseit tépi minden igazi táncos.

(. . .) Gyuri azt mondta: a nem tudott Bodeni-tavak nincsenek. Ez a lélek ignoranciájának konstitutív ereje.

Lenával⁷ történt, hogy legnagyobb párizsi nyomora idején, mikor már két napja nem evett, és éppen arra gondolt, hogy az óráját, egy féltve őrzött kedves emléket becsapja, akkor bekopogott hozzá egy orosz, mondván, hogy forradalmár bajtárs, nagy nyomorban van, és pénzt kér tőle. Lena könnyes szemmel mondja, hogy nem adhat, mert neki sincs, de itt van, mondja, az óráam, éppen be akartam csapni, hát vigye maga a zálogházba. Az az ember elvitte. Másnap visszajön: Itt az óra – mondja. Szerztem máshonnan pénzt, nincs már szükségem rá. – Néhány nap múlva kisült, hogy az az ember professzionista pumpoló szélhámos, aki az egész orosz kolóniát becsapta már.

A regényben ugyanilyen ereje lesz az én hőseim nem tudásának az élet praktikus nehézségeiről és szociológiai akadályairól. Nem léteznek, mert ők nem ismerik.

(. . .) Gyuri azt mondja, a művészet luciferikus. Jobb világot csinál az Istenénél, előlegezett tökéletesség, megváltás előtt való harmónia. Eddig csak nyugtalanított ez a gondolat, de kényszerítőnek éreztem. Tegnap

azonban rájöttem, hogy nem így van. A művészet formái teljesek, és önmagukba csukódnak, de materiája nem bronz vagy márvány, hanem *vágy*. Nem tartalma mutat túl önmagán, hanem esszenciája. A művészet a kínai fal, a csanoju.⁸ Gögös és tudatos *lemondás* valamiről, amit úgysem tudok elérni. Nem hiszi, hogy világa a megváltott világ. Negative benne van minden, amiről lemond. Nem luciferi, hanem prométheuszi lázadás. *Csak saját használatra* csinált totalitás, melyben otthon akar lenni, önmagát érző, úr. De nem megváltó, és nem megváltás. Sőt, tudatosan hamarabb áll meg az Isten felé vezető úton, mint amennyire ember volta korlátozza. Heroikus csinált magány a művészet. Elefántcsonttorony valóban, de nem akar jobb világ lenni a világnál.

Ezért szomorú minden szépség.

1916. január 26.

(...) Ritoók Emma regénye.⁹ (Nagy kultúrdokumentum lehetne, ha nem volna művészileg olyan hallatlanul tehetségtelen.) Ez fordul benne elő (a hősnő mondja): „A teljesülés a vágy mögött marad mindig. A várakozás az igazi nagy érzés, tele van minden megélhető tartalommal. Milyen kicsi és mulékony minden elérés, az marad meg, amit sohasem bírtunk” stb. stb.

Teljes leírása annak az életérzésnek, mely mindig dühbe hoz, ahol meglátom. Mert ez nem privát élmény máma. Ez a mai lélek állapota, legjellemzőbb, legbelső ténye („történelemfilozófiai stádium”). Ez máma mint axióma közkeletű, kétségbevonhatatlan lelki törvény, melyből kiindulnak. És ez az, mely Niels Lyhnék¹⁰ katasztrófáit hozza létre, (Freud-féle öntudatlan öngyilkosságokat), kapóra jött külső akadályokat, csak hogy célhoz ne kelljen érni. Ez hozza létre Gyuri morális pedantériáját, mely útközben való dolgokkal olyan minuciózusan, olyan sokáig vacakol, míg sikerült elszalasztani a végcél. Mert attól félnek. Mert azt szükségképp csalódásnak érzik – a vágy megszűnésének, holott a vágyban minden benne volt. . . Holott ezek nem a célban csalódnak, *hanem vágyukban*, melyet diszkvalifikál, hogy kielégíthető, hogy megszűnik.

(...)

Ritoók Emma regénye: *A lélek kalandorai*. Rossz regény. Nincs víziója, süket, átlátszó, atmoszférátlan. Nem *művész* élménye. De nagy emberi élmény. Mégis nagyon megfogott. Milyen nagy generáció az, melynek

vihara őt elkapta! De ő csak influenzát kapott tőle szegény. . . Ijesztett a regényben, hogy valaki, aki részese volt: *csalódhatott* a generációnkban! Igazság benne az, amit Gyuri egyébként mindig mond: minden filozófia emberi reménytelensége. Kiszámítja Istent, de nem látja, nem éli. Ezt dacos, askéta alázattal tudni kell és vállalni, és akkor nincsen benne bukás. De ez olyan borzasztóan igaz, hogy végképp a művészet Lucifer-karjaiba hajít.

(. . .) A múlt vasárnap azt mondtam, csak kétféle viszonya a lelkeknek etikailag megengedhető. Vagy a teljes idegenség, vagyis az, mikor nem veszem észre, nem veszem tudomásul a másik ember lélek voltát, mikor ornamentika, világkulissza – vagy pedig a teljes lelki közösség. Egymást megérezett lelkek nem maradhatnak distanciában, azok automatikusan feladattá, követeléssé válnak egymásnak. Itt minden distancia bűn, melyet le kell küzdeni. . . Vagy-vagy. Istent lehet nem látni, és lehet vele egyesülni, de nem lehet vele egy diszkrétan distanciás jó viszonyban lenni. És így van a lélekkel. A lelki egyesülés talán a legtöbb esetben keresztülvihetetlen. De ezt annak kell érezni, nem sikerülésnek, *még* nem sikerülésnek, átmeneti formátlanságnak. Mert a barátság forma, a magány forma, de ez a jó viszony *nem forma, nem műfaj*, nem lehet cél és eredmény.

(. . .)

Mikor ezeket mondtam, sok mindent vetettek ellene. Főképpen Gyuri. Nem morális, mondta, saját legmagasabb metafizikai síkomon élni akarni, azon, mely empirikus személyem számára úgyis elérhetetlen, és egy hősiecs megrekedésbe előre belenyugodva, az én valóságosan élhető síkomat morális rendtelenségben hagyni. Nem szabad egy lehetetlen után való fájdalommal elnémítani a közeli valóság fájását, és elintézetlenül áthazudni magam a magasabb nivóba. Nincs ugrás. (. . .) Éreztem beszéd közben, hogy szavaimnak nincs gondolati tartalmukon kívül vagy túl etikai hitelük. Mert személyem nincs gondolataim nivóján, és ezért nem – hogy úgy mondjam – súlyosítom őket, de inkább kicsit diszkvalifikálom. Személyem tökéletlenségével cserbenhagyom, eláru-lom a gondolataimat. Kötelességem volna utánuk fejlődni, magamat az ő nivójukra felművelni. De ez megint külön életmunka volna: magam volnék művem tárgya. De én más művet választottam.

Itt persze megint felmerül komolyan a zseniprobléma. Mert az, hogy a

saját etikai értékeimet elhanyagoljam egy objektív mű kedvéért, ehhez talán csak a zseni adhat jogot. Aki nem zseni, az legyen jó.

(...)

„Mindent a maga fiókjába” -- mondja Gyuri. Utálja a „pancsot” és a kevert viszonyokat és kevert érzelmeket. Helyes. De csak két fiók van. Vagy idegenség, vagy testvérség. Ami közbül van már és még, azt nem szabad fiókba tenni, hogy megrekesszük, és feladat voltától megszabaduljunk.

(...)

Az analógia Lena és Anna közt ugyanaz, mint a Gyuri és köztem való. Lena realizálódása Gyuri etikájának. Anna realizálódása annak az új lélektalajnak, melyet én látok. Ő jár rajta... Gyuri azt mondja: az „Armut am Geiste”¹¹ öngyilkosság felé vezető gondolat volt, mielőtt Lenával találkozott. Az, hogy Lena olyan, amilyennek magát akarta volna, az felmenti őt. Megnyugtatja a változhatatlanban. Mert van, aki elvégezte a feladatot, nem üres gondolat, nem lóg a levegőben. És Lena meg tudja őt érteni, és ő kegyelmet csak a Lena nivójáról fogadhat el. Így vagyok én Annával is. (...)

1916. március 14.

(...) Múlt pénteken előadás a Március Körben.¹² Utána a Miramare kávéház dohos, homályos szuterénjében prédikálok történelmi materialista és monista természettudományos világnézetű ifjaknak a lélek birodalmának eljövételéről.

1916. március 24.

...Új probléma: *forradalomban* részt vennék-e. *Nem vennék* részt. Nem az én életmunkám. (A lélek forradalmában részt vennék.) De mégis van szituációkényszerűség. Nem jönnek haza Amerikából harcolni. De ha véletlenül a barikádon érne a harc, nem szaladnék többé el. A kérdés ez: hol kezdődik a barikád? A másik: ez egy irracionális spontán etikai reagálás volna egy olyan etikai síkról, amely tudatos lelkemben már nem hat.

(...)

Mannheimmal és Hauserral a kávéházban a barátságról. Nem hiszem már (mint a dialógusban),¹³ hogy kizárólagos. De hiszek egy testvériségében több embernek...

... A minap megint beszéltünk Gyurival a kétféle drámastílusról... A lineáris – a festői – a shakespeare-i, az alfieris a szituációra és a karakterre centralizált. Gyuri azt mondja, hogy ez a föltétlen vagy–vagy. Én azt mondom, hogy az én misszióm a szintézist, a harmadik lehetőséget megtalálni. *A Szent Szűz vére*¹⁴ a szituációra van építve – de az alakjai „elevenek” mégis. Gyuri azt mondja, minden igazi, végső igazságú szituáció eleveníti (egy saját elevenséggel) az alakokat...

... Még valamit kell tenni. Egy erkölcsi arisztokráciát kell gyűjteni és szervezni magam köré. Az erkölcsi érzékenységnek egy nivóját, intranzigens gögjét, exkluzivitását egy kis táborban létrehozni, hogy abból egy jelszó, egy program születhessék. *A morális forradalmat kell előkészíteni*, melyre nagyobb szükség van, mint minden szociális forradalomra. (...)

1916. május 21.

Beszélgetés Gyurival és Annával. *A művész nagy tragédiája*, hogy művéért mindig cserbenhagyja lelkét. Mert műve lelke egy stádiumát fejezi ki. Ha azt lestoppolja, arra koncentrálja magát, és hét évig dolgozik a „szépségén”, mint Flaubert, akkor azalatt lelke továbbfejlődését erőszakkal állítja meg, vagy elfordul tőle és nem követi. A mű szükséges homogenisége egy elvhűsége, egy megfagyása a léleknek. A lelke egy stádiumának dokumentálásaért megöli a lelkét... Ebbe Anna nem tudott belenyugodni. Pedig ez így van. Anna azt mondja, azt az *áldozatot*, melyet a lélek az önfeláldozásával hoz, azt is a lélek teszi, és ez az ő cselekvése és élete azalatt. (...)

Gyuri minduntalan kikel az ellen, hogy mi az élet minden dolgát a priori értelmesnek fogadjuk el. „Mert a jehovikus világ értelmetlen és véletlen.” Szeretném, ha megírná az erről tervezett dialógusát, mert az kiváltaná a feleletet ellene. Egyelőre csak elementáris és megingathatatlan hitem, hogy minden, ami történik, értelmes (ha mi nem értjük is), és valamit jelent.

A jehovikus világ egyébként csak a művet veszélyeztetheti, nem a lelkét. A léleknek minden esemény, mert mindenből a saját táplálékát eszi ki.

(...)

Nálunk vacsorázott Jászi Oszkár Málival [Lesznai Anna]. Szó volt a hazugság kötelezőségéről jóságból vagy jóindulatból. Gyuri meg én tagadtuk. A léleknek egy egyszerű és egyértelmű attitűdöt kell adni, mert

különben formátlan lesz. Nem szabad, hogy esetről esetre válasszon magatartást. Egy társadalom lehetősége abszolút igazság levegőjében? Szociológiai probléma. A hazugság az örök idegenség a lelkek között. A társadalmi élet köteles hazugsága a gyökerénél rágja ki minden akart igazság lehetőségét is. . . .

1916. május 22.

Strindberg alacsonyságáról volt szó. Az ő hőseinek halála nem megtisztulás, hazatalálás. Ibsen legrosszabbul csinált darabjaiban is az. Sőt mindig ott a legrosszabb, ahol ezt a megtisztulást a legneveltségesebb allegóriákkal emeli ki. (Toronyra mászás, hegytetőre mászás, hómezőre menés stb.) De van egy tisztán strindbergi matériája, ahol a különbség legnyilvánvalóbb. Hedda Gabler. Az ő eleganciája és finnyássága éppen olyan szubaltern, mint Strindberg témái, de az ő eleganciája, kivált mikor meghal érte, a lelki tisztaságot, érinthetlenséget *jelenti, igazán* szimbolizálja. Hedda Gabler halála is menekülés a pizsokból, nem beléje fulladás, mint Strindbergnél. Egyébként Ibsen egyetlen tökéletes darabja.

A geistig Böse¹⁵. Aki úgy akarja a rosszat, mint a szent a jót. Saját érdeke ellenére is. Csak aki önmagával is rossz, az valósíthatja meg. Viszont ez volna, ami megteveszthetné az embereket. Az antikrisztusi. (...)

1916. június 12.

Vasárnap megint nagy vitánk volt örök témánkról. Gyuri – és Anna is! – azt mondták, hogy nem szabad nyitva élni, ha nem vagyunk szentek. És a lelkek közötti idegenség kötelező. És én azt mondtam, hogy ebbe nem szabad belenyugodni. Tiszta akarattal, szabad lélekként menni a lelkek közé, és hirdetni a vágyát és fájdalmát egymástól elzártságunknak. A vágy hídjával kapcsolva és együttal mérve a távolságot.

Vállalni kell a pusztulást és még a bűnt is, ami evvel a lélekébresztéssel jár. *Mert nem lehet* igazi vétek és igazi pusztulás a lélekébredés által. Ez a szenvedés és ez a veszedelem magasabb rendű, mint az elvszerű idegenség óvatos korrektsége! Nem tudtam senkit se meggyőzni. . . .

Én látok a megváltott világ előtt még egy közbenső stádiumot, azt, amely reális, *mert elérhető* feladatunk, a legközelebbi lépés. Az, hogy idegenségünk bűnös és perverz voltára ráébredjünk egy fájdalom alakjá-

ban, és ha a falakat nem tudjuk is letörni, *átfájjunk*, *átvágjunk* rajta. Vegyük egymást tudomásul, ha nem tudunk még egymással beszélni, szorítsuk meg némán egymás kezét. Ha nem tudunk hidat verni, nyújt-suk egymás felé a karunk. Mert evvel negatív formában már meg fog je-lenni a megváltottság képe.¹⁶ (. . .)

1916. június 26.

Edith végre levizsgázott. Holnapután avatják. Hihetetlen memória és intellektus. Micsoda istenverés, hogy mégis semmi se köti le igazán, mindennel csak játszik. Talán az egész katasztrófa az, hogy orvos lett, és nem filológus. A filológia igazán érdekelte volna, és elsőrangút produ-kált volna.

A legnehezebb etikai probléma: valakit már el akartam hagyni, mert beláttam, hogy nem *igaz* a hozzá való viszonyom. Akkor az illetőt nagy baj és nyomor éri, és akkor mégsem hagyom el. Ez tisztességes, de mégis hazugság. (. . .)

Minden *létezésnek érvényességgé* (Geltung) kell válnia, ez a transzfi-guráció egy relatív megváltás. (. . .)

Voltam Gyomán Kneréknél. A nagy, alacsony, sötét falusi ház tele gipszekkel, reprodukciókkal, és Rembrandt mellett a *Borsszemjankó* il-lusztrációi lógnak. A kert díszfenyői között a diópálinka a napra kitéve és a sok csirke. Az öreg munkatársa a *Borsszemjankónak*, magyar zsidó-paraszt-dzsentri. Tele anekdotákkal, táblabíróhumorral, mesterember-komolyság, sivár korlátoltság. Az ambiciózus, modern, becsületes világ-nézetű és egészen kulturátlan ízlésű fiú. Szeretnek engem, és mégis egé-szen reménytelen a dolog. Nem kívánhatom, hogy csak engem nyomtas-sanak, de ha más is tetszik nekik, akkor engem nem érthetnek, és végül el fognak hagyni. Tervek: jövőre egy kötetemet, a novellákat. Egy anto-lógia misztikus szellemtörténeteket fordítsak és állítsak neki össze. De nem lehetetlen, hogy Kner Imre egyszer még hozzám nevelődik. Gyuri-nak egy rólam szóló könyvét kellene kiadni nála.¹⁷ (. . .)

1916. november 3.

Mannheimot akarom megkérni arra, hogy próbálja megmondani, mi-lyen vagyok. Mintha egy irodalomtörténeti jellemrajzot írna. Mann-heimmel bensőbb viszonyba kellene jutnom, és gyakrabban és őszintéb-ben együtt lenni. . . .

1916. november 27.

Tegnap (vasárnap) Mannheim hírül hozta, hogy Fülepnek *nagyon* tetszettek a verseim. Hogy írni akar róluk sokat, tíz lapot (a *Huszedik Századba*), de előbb meg akarná tőlem kérdezni, hogy nekem nem volna-e kellemetlen az ő beállítása. Ő ugyanis azt látja, hogy e versek újsága, jelentősége az, hogy az új zsidóság versei. Kissé olyan értelemben, mint ahogy Gyuri is gondolja. Ez persze, még ha nem igaz is, „kellemetlen” nem lehet nekem, mert szégyellnivaló ezen nincs. Sőt! Fülep evvel kapcsolatban kifejtette fajtaelméletét a rassz fátumos determináló voltáról és minden keveredni vagy asszimilálódni akarás reménytelenségéről. Ezt nem hiszem. Sőt a magam új zsidóságában sem hiszek. (Gyuriében és Blochéban igen!) Hiszek az európai emberben, mely ki fog alakulni, mely *lelki rassz* és szellemi szekta alakjában már létezik, és mely a *specifikus és homogén európai kultúra* produktuma.

(...)

A rassz vérbeli determinálása azért is lehetetlen, mert a lélekvándorlást csak egy fajon belül engedné meg. Ez pedig hihetetlen nekem.

Meg kell halnom itt című versemről volt szó. Hogy kik a „felejtett ősök”. Fülep is, Emma is, utóbb Lorsy is a zsidóságra való célzást láttak benne. Pedig nekem eszembe se volt. Érzem determináltságomat, de nem itt. Erre csak alkalmam lett volna ráismerni? Testvéreimet is érzem, de Hebbel, Kierkegaard, Dosztojevszkij nem zsidók. Nem, ez a vándorlással függ össze. *Egy olyan lélekfajta utódja vagyok, mely mint fajta, mint nép a történelmen belül meg sem jelent, melyről a teozófia ad hirt, és mely magamhoz hasonló egyes hírnököket küldött csak, izoláltakat, de árvaságukban egymásra ismerőket – ebbe az emberkorba, hogy fenntartsák a tradíciót, a kontinuitást, és kivívják az új birodalmat, a lélek birodalmát.*

1916. karácsony

Lorsy Ernő volt itt hétfőn. Furcsa, problematikus, érdekes ember. Nagyon okos és művelt, pompás beszédkultúrájú, van valami precíz csiszoltsága a társalgásának, szellemes, fordultatos és olyan hirtelen formált csattanós mondatok, hogy már gyanússá teszi az őszinteségét. A közvetlen melegségét ez fojtja el. De ez nagyon lehet optikai csalódás. Én gyönyörködöm az ilyen beszédkultúrában, és jó szimptomának tartom a létezését. Miért van mégis valami tartózkodás vele szemben, a „moralisch unsicher” érzése az embernek? (...)

Meghaszonlott embernek látszik, akinek nincs belső csendje és biztonsága, hite. De vágyva szereti a jót, és tudja, mi az. Dosztojevszkij-típus. Komiszságokra képes neuraszténiából és kétségbeesésből. Foglalkoznom kell vele. (...)

A zsidó-magyar problémáról sok szó esik a Ritoók Emma és Antal kontroverzia kapcsán.¹⁸ Nehéz választás. Mindenütt máshol jogosult a gyanakvás a zsidóval szemben, nálunk nem jogosult, mert a mi dzsentrink épp olyan korrupt, és még buta, tehetségtelen, lusta és maradi is. Nagy levelet írtam Emmának. Nem fajgyűlöletről van szó, hanem osztálygyűlöletről. A nacionalista érzékenységgel szemben egy internacionalista érzékenység is fanatizmus!

1917. január 7. vasárnap

Itt volt Spitz René szabadságon. A Russz-különítmény¹⁹ orvosa. Egy legrosszabb pesti lipótvárosi környékről szakadt fiú, aki ma saját akaratából a legveszedelmesebb és legkalandosabb gerillacapat orvosa, és gyakran lovas küldönce is, ha nincs más. Görbe orra felett a sapkán a huculok²⁰ jelvénye, és mellén két vitézségi érem.

Spitz furcsa vallásossága. Minden munka (Werk!) és foglalkozás fejünknek a homokba dugása, a Werkbe dugása. Ajtókat csukok magamra, és lelkemet nem érhetik új távoli szelek, Isten (ő nem beszél róla) vi-hara! – Tárva maradni, készenlétben! Az *idegenségről* beszéltünk. Az bizonyos, speciális ízű és félreismerhetetlen, mindig ugyanaz, vissza-visszatérő, ráismerhető fájdalom... (Spitznek egészen hasonló paralel érzései.) (...)

1917. február 11.

Előadásokat tartok a pedagógiai szemináriumban, melyeknek nagy sikerük van. Alig készülök rájuk. Mindezek a dolgok, melyeket máskor is régen gondoltam, valami különös egységgé állnak össze. Szó volt a műveltségről, az individualizmusról, a művelődés vallásos jelentőségéről a Werkethik luciferikusságával szemben. Az immanens centrumú műveken való művelődés (ami állandó nyitottságot és továbbmenést jelent) paradoxája. Szó volt a memoárokról és levelekről, úgy, ahogy én „látatlanban” gondolom a dolgot. – Egy elképzelt kultúrfilozófiát adok elő, hiszen a legfelületesebb *ismereteknek* is híjával vagyok. Egészen önké-

nyes elméletek, de valahol valamilyen igazságuk mégis van, úgy látszik. Antal azt mondja, hogy csudálatosképpen mégis megfelelnek a valóságnak.

A filozófiai vasárnap délutánokon újabban nagy sikereim voltak: a „knábák”²¹ el voltak ragadtatva. Keserű szájíz. Nekem minden ilyen siker *magányt* jelent. Nekem olyan társaságra volna szükségem, ahol *egy nívón* természetes és magától értetődő a legmélyebb dolog is, amit mondok, és ahol rögtön adekvát feleletet kapok. A „csodálatban” én csak az izoláltság fájdalmát érzem (az én társaságom csodálatában ezért olyan terhes nekem, ha tisztelnek). – Milyen nagyon hiányzik nekem ezért is Gyuri – akinek nem hódoló, hanem testvéri tisztelete mégis súlyosabb, és több önbizalmat ad!

A Szellemi Tudományok Szabad Iskolája. – Valami szabadiskolát akarunk és fogunk talán csinálni. Spiritualizmus, neoidealizmus, *problémaérzékenység* – (ezt a szót és fogalmat nekem jobban és tudatosabban kellene propagálnom!) és nem népszerű. A magunk legmagasabb nívóján arról beszélni, ami bennünket foglalkoztat – nem kézikönyv-bevezetések, amit még az egyetemen is csinálnak.

1917. május 28.

Időközben megorganizáltam az előadásokat a szellemi tudományok köréből, és meg is tartottam hat dramaturgiai előadásomat, melyet előbb meg is kellett csinálnom, hiszen csak néhány elszórt és véletlen ötletem volt. És csudálatos gyorsan, a semmiből egyszerre egy kész és gazdag és sok utat mutató (elsősorban magamnak) egységes dramaturgiai rendszer lett. Ez komoly nyereség.

Az iskola várakozáson felül sikerült. Átlag hetven hallgatónk volt minden előadáson, akik nem maradtak el, mint ahogy számítottunk rá. És – mint Fogarasi mondta – mi egymást is megleptük a képességeinkkel. Fogarasi előadásai (a filozófiai gondolkodás elmélete) elsőrendűek voltak. Hauser (a Kant utáni esztétika) kevésbé. De imponáló munkát végzett. Antalé kissé sovány volt. De viszont Mannheim (ismeretelmélet, logika) gyönyörű, izgató és gazdag, egy jövőző jelentékeny filozófus első bemutatkozása. Gyuri is megérkezett. És bár most improvizálta ezeket az etikai előadásokat, mégis mindenképp felett való!

Egy nagy ember közelében élni valami kozmikus világtörténelmi biz-

tonságot ad az életnek. Valami örök fálnak van vetve a hátam. Ez az ember barátom és *látóm!* Az ő szeme alatt fájnak a kontúrjaim.

Az iskola még tart. Itt is voltak komikus és ronda intrikák, irigységek. A pedagógiai szeminárium helyiségében tartjuk. Szcénák Wesselyvel és Ozoraival²², akiknek fáj, hogy nekünk vannak hallgatóink, és nekik nincsen. A hatáskörében megsértett főigazgató, a terem, a becsengető óra.

Az iskola nagy izgalmakat okozott egyetemi és más filozófiai berkekben. – Révész Géza, aki mint tigris a kölykét, védi nyavalyás apósát, Alexander Bernátot, mindenben agresszivitást lát. „Hogy mi milyen ultramontanok vagyunk, és mindenki mást lenézünk” (Gyuri meg én). Mi valami párfogalom lettünk. Bár mi éppen az ő szolid munkáját respektálva valósággal udvaroltunk neki. Eljött egy előadásomra ironikus posztával, ellenséges szándékkal – és behódolt. Sőt másodszor is bejött, és akkor már lelkesedett. Ennyi tisztesség van benne. Ingerült disputái voltak velem (feltűnően ingerültek), hogy én („mi”) vagyunk az oka annak, hogy haragszanak rám és mellőznek, és elnyomnak, mert gőgömmel és intoleranciámmal mindenkit megbántok. Látszott, hogy *érzi*, hogy itt valami nincsen rendben, és a lelkiismerete (bár ő személyesen nem is részes benne) el akarja hárítani a felelősséget, rám akarja hárítani, erre szüksége van. Érdekes szimptómája ez már (a „másik párt” egy tisztességes emberénél) valami újnak, fordulatnak, ami mégiscsak be fog következni.

Mert más közeledő kísérletek is vannak, melyek mind avval a *váddal*, mint *excuse*-zel kezdődnek, hogy „ti voltatok okai”. A formája gyakran vád és mérges támadás, de már érezhető a mélyén a magát menteni akarás – mondván: rajtatok múltott, tehát ha akarjátok, lehet békülni is.

Az iskola kapcsán, de azon túl is érezhető, hogy nő valahol az én generációm is. (...) Ez alatt az idő alatt tartottam minden második szombaton (de néha gyakrabban is) szombati könyvtári előadásaimat is. A nagy pocskékolás! Ezeket az előadásokat nem írtam le, jobbára improvizáltam. (...) A vasárnap délutáni diskurzusok eredményei hasonlóképpen elpufogtak.

Mannheim az ismeretelméleti előadásai során fejtegette, hogy a szubsztanciára ugyan rátalálni nem tudunk, de az mégis szerepel mint ellenőrző valami, mégis ehhez az ismeretlenhez *tudjuk* mérni valaminek az értelmét és értékét. – Így van Ibsen az „Ideale Forderunggal”. Nem

tudja, mi legyen, de mértékül, kritikául, problémaszondául tudja használni *erre* az életre páratlan, szédítő szenzibilitással.

Gyuri roppant impressziót tett a bécsiekre, kivált Stahlnachbauerre. (Idelent volt Geyer²³ a Neue Wiener Bühnével vendégjátékra a Feldszínházban²⁴.) De csudálatos, hogy Gyuri nimbusza mennyire megnőtt itt lassan az évek során. Bár voltaképp alig tudják ők, hogy miért tisztelik, egyre terjedő, abszolút presztízse van. Az előadásai iránt nagyon érdeklődtek, és bár – az elsőket kivált – kevesen értették, végigülték. Csodálatosak voltak. És milyen nagyszerű előadó Gyuri! Ideális professzor. A filozófia új heroikus korát érezhette mindenki, aki a padokban ült.

Nagyon nehezen ment el Gyuri. Napról napra halasztotta. Érezte, hogy itt van otthon. Kötelesség viszi csak ki. A pályája és Lena iránt való. (...)

Most Edith a Svábhegyen van, és csak azokra a Kierkegaard-szemináriumokra jön le, melyeket hetenként kétszer tartunk Annánál. Az Ábrahám esetét olvassuk most. Kierkegaard a mikroszkópszemű és a mikroszkóp-lelkiismeretű ember. Félelmes szenzibilitása alatt problémák aknamezője robban mindennapi korzóink alatt. (...)

Polányi Károly van itthon szabadságon. Edith nagy ráébredése az ő régi viszonyukra, talán régi szerelmére? Még nem tudom. Csak azt, hogy borzasztó izgatott és ideges, és folyton vele van. Karli nagy változása. A mi szellemi országunkba lépett. Bár én még mindig nem tudok bízni benne. Roppant ötletes, okos, gazdag, lelkes. De ez mind olyan, mint egy egy síkon levő, egyértékű és egymásból konstruktíve folyó arabeszk, és nem tudni, mi támaszkodik valóságra. Még ahol *igaza van*, sem érzem, hogy *valósága van*. Ez a tipikus zsidó ész. De Edithre gondolva sem akarok végső ítéletet mondani. Még nem érzem a szubsztanciáját, és egy még ki nem irtott mély gyanakvás van bennem. (...)

Sokféle beszélgetések és viták voltak. Karli elmélete a háborúról, hogy bálványháború, már rég nem reális, nem élő eszmékért folyik, és hogy végső oka az a lelki dezorientáltság, hogy az emberek nem tudják, mi van igazán. Mert összes intézményük, műveltségük, sőt örökölt programjuk – és evvel még a jövőt is irreálissá teszik –, elmúlt lelkiállapotok és viszonyok kiteljesedései, és nem fedik mai lelküket. Ezért két kategóriában élnek, két kategóriában cselekszenek, és nem tudják, mi van igazán, és egyensúlyt veszítettek.

Íme, megint arról beszélünk, hogy az emberek nem tudják, mi van

igazán. (Ezt én értettem így ki, magam számára, Karli kissé zavaros és ellentmondó és egy problémán se megállni tudó szavaiból.) A háború értelme az volna, hogy az embereket rákényszeríti a realitásra.

E viták közben Anna egyszer azt mondta, hogy én tulajdonképpen intellektualista és racionalista vagyok. Ez fájtnak, mert tragikus, kivált az ő részéről, tragikus félreismerés. Mert tragikus a szituáció, hogy olyan várat védek, melyet én már rég feladtam, én hamarabb és igazabban, mint azok, akik olyan könnyen beszélnek, és olyan kényelmesen a misztikus paradoxjáról, az intuícioról, az értelmén túl való hitről. Mert én az intellektus várat nem adhatom fel, bár tudom, hogy ez megdőlni, de ki kell tartanom benne. Mert éppen az a fontos, hogy mégis elfoglaltasék. (. . .)

Én nem félek attól, hogy rációm el fogja venni hitemet, mert belül biztos vagyok, és nem gondolom, hogy segítenem kell Istennek abban, hogy elvegye az eszemet. Sőt bizonyára csak akkor vagyok méltó hozzá, ha végsőkéig nem hagyom. Valamit nem érteni, ha az ember nem gondolkodik, igen könnyű, kényelmes és olcsó. A nem értés jelentősége csak a gondolkodás intenzitásának tetején jő meg. Csak akkor hiteles. Isten elhagyja azokat, akik látatlanban adják meg magukat. Ő legyőzni akar, és a fegyvert eszünkéből kiverni erőszakkal. Pál sem terített elébe szőnyeget, hanem fegyverrel indult elébe, és villám terítette le, és vak volt három napig.²⁵ (. . .)

„Szabadság?” – Valaki visszavonul a politikai élettől, „mert a tett embere nem szabad. Csak a gondolat szabad.” Vajon? Adott tettelehetőségek között kell választani. Ez igaz. De nem szavak között *kell-e* választania a költőnek is, és belenyomorítania érzéseit? És a tudomány és gondolat – azt nem előírt formák, rendszertörvények kötik-e? A tetteből a gondolatba lépni: relativ szabadulás. Gondolatból a fantáziába: csak egy *más rendszere* megint a megkötöttségnek. A szavaknál szabadabb a némaság világa, és a fogalmakénál az eksztázis – de csak a legvégén, Isten rabságában van szabadság.

Mi hát a szabadság, mely mégis meglehet a legalsó fokon? *Tudni, érezni rab voltomat*. Mert azt, hogy kötve vagyok, csak a szabadság egyidejű érzésén érzem, mérem. Az eszméltet rá. Minél mélyebbre nyúlik rabságom érzése, annál mélyebbre ér a szabadságom. (. . .)

Valaki kételkedni kezd legfőbb ideáljában, vagy az csak értékét, fontosságát kezdi veszíteni. Rémülten érzi, hogy meginog élete centruma.

Akkor elkezdi dühösen *áldozatokat hozni* érte: ingerülten és ok nélkül. Végül, mikor mégis düledezik, az életét is odaadja érte. Mert az áldozattal akarja az értéket megmenteni, igazolni, bizonyítani önmaga előtt.

1917. augusztus 4.

Fogarasi azt kérdezte egyszer tőlem, hogy van-e világnézetem, össze tudnám-e foglalni. Azt érzem, hogy van, de most már fogalomká kell tisztulnia. (. . .)

Beszélgetés Mannheimmal a lugasban. Mennyire akar barátkozni, és milyen óvatos és vigyázó, hogy el ne siessünk valamit, és hogy természetesen és lassan jöjjön. Csakhogy a találkozásoknak a lassúság nem természetük. Különös, hogy milyen furcsa ellenállás van bennem az ellen, hogy tegezzem, holott ez sokat egyengetne a viszonyunkon. Egy vegetatív melegség hiányzik, és a nagy sorsközösség pátosza sincs meg, mint Gyurinál.

Nagy éjjeli séta holdtöltekor a János-hegyen, Máli. (. . .) Minap beszélgettem, mondta, Oszkárral, és végre megkérdezett valamit, ezt a kérdést már azóta várom, mióta a felesége vagyok, és most egyre türelmetlenebbül vártam: „Mi az – kérdezte –, amit az előtte való életemből át szeretnék hozni a mostaniba?” Herbertet, felelte Máli. És arról beszélünk, mi a mi viszonyunk. *Testvérség*. Mint Gyurié és Annáé. Nem szerelem, mert sose volt benne erotika, és soha a vonzó ismeretlen és idegen. És nem barátság, mert nem közös célokért való szövetség, nem Mária-szerelem, mert nem volt ismerkedés és megegyezés. Mi össze születünk. Egy fajta vagyunk. – Lehet-e egyoldalú testvéri érzés, mint szerelem? Nem, mondtam, csak időleges tévedés. Akik nem eszméltek rá, hogy testvériség van, azok elhelyezik az ismert kategóriába, és vagy barátságnak, vagy szerelemnek mondják. Aztán ennek a fogalomnak a konzekvenciáit követelik, és ebből lesz a baj.

Beszélgetés a metapszichológiáról, a lélektipológiáról. A metafizikai és az empirikus én. Lorsy azt mondja, hogy Freud azt tartja mélyebbnek, végső realitásnak, amit mi empirikusnak nevezünk. Én azt mondtam, három réteget látok. Az empirikus ént, a *követelések* énjét. azt a képet, amilyen szeretnék lenni, amit akarok. De egyáltalában nem biztos, hogy ez a metafizikai énem, mert talán annyira nem érzem, hogy még akarni sem tudom. Ez a követelések énje absztrakt és teoretikus, csinált, és gyakran az a veszedelme, hogy a metafizikai énem szimptomáit is el-

íteli, fel nem ismervén, inadekvát empirikus énembe látja bele. És csak a legmélyebb harmadik réteg az, ami *igazán* én vagyok.

A lélektipológia nem egyszerű osztályozás. Ha két lelket egy típushoz tartozónak ismertem fel, akkor ebben a megismerésben nem csak a viszony látása nóvum. Ezáltal az egyes lelkekről is többet tudok meg. Mindenekelőtt azt, hogy mi benne az esetleges individuális, és mi a gyökeresebb, abszolútabb, a típushoz tartozó.

Máli kérdése: A metafizikai énemmel olyasvalamit kell-e elérnem, ami már az enyém volt? Ez azt jelentené, hogy ez az élet süllyedés, és nincs előremenő útja a léleknek. De ha nem volt már enyém, hogy tudhatnék róla?

Enyém volt formában. Az élet új eredményeit kell a régi üresebb formába beleformálnom. Ez nem visszamenés. Spirálisan haladva ugyanarra a helyre kerülök, de egy emelettel magasabban. Isten a lelkeket mint vödröket eresztí le a világ mélységeibe, hogy velük újra felmerje magához elvesztett világát. És vannak lyukas vödrök, és olyanok, melyek csordulva kidőlnek.

1917. szeptember 24.

Fogarasival a könyvtárban beszélünk arról, hogy mit adjak elő a Szellemi Tudományok Iskolájában. Diskurzus közben kialakult a téma: „A lírai érzékenység fejlődése.”²⁶ Ma többet látnak – érzékileg többet – a költők, teljesen függetlenül a tehetségüktől. Milyen irányú ez a plusz? Egyik fő iránya (a művészet határozott intenciója), hogy olyat is *érzékeljen*, amit azelőtt *gondoltak*. Egy bizonyos *materializációja ez a léleknek*. Viszont átszellemülése egyúttal a matériának. Az asszociációk egyre távolabbi ugrása a közbeesőt belekomprimálja a témába. Mindez nemcsak a metaforában látszik meg, hanem szókötéseken, ragokon, szóelhelyezéseken, szintaxison is.

Mannheim figyelmeztetett rá, hogy itt van egy ellenkező irányúság a tudománnyal, mely egyre jobban kapcsolja ki az érzékszerveket, és végcélja a kvantításra és arányra való redukció. Ez megfelel annak a szembenállásnak, melyet megírtam a művészetfilozófiai töredékekben: a művészet az antropomorfizmus hódítása, s a tudomány harc ellene. Az antik poézis egyszerű megállapítás és zenei metrikai szépség, viszont az antik tudomány még szubjektív, úgyhogy a mából nézve régi tudósok és filozófusok költőibbek, mint a régi költők.

1917. október 17.

(...) *A szellem materializálódik*, az érzékszervek szférájába kerül. Ez a művészet világhódítása, terjeszkedése. Mi történik itt metafizikailag? Valóban materializációról van szó, szoros értelemben, olyan materiáról, melyet az öt érzékszervünk közvetlenül nem tud érzékelni. *De egy.* A metaforák az érzékeink kerülő útjai. (...) Az igazi metaforák a *szükségesek*, melyek nemcsak ékítések, hanem egyedül lehetséges, kerülő úton való érzéklései direkte nem érzékelhetőnek... Ez a szenzibilitás az impresszionista korokban észlelhető legkönnyebben. De a klasszikus korokban is megvan a materializáció. De más valami materializálódik és más úton. Goethe nyelve „márvány”. Itt érzékelek egy materiát. De nem metaforák segítségével. (...)

Mikor a szellem materializálódik, ugyanakkor a matéria spiritualizálódik. Ez összefügg a „kultúra” útjával, avval, hogy ősök gondolata és tudása az ivadékoknál öntudat alá kerül, ösztönné lesz, sőt tetté, mozdulatok szépségévé és finomságává.

Nemsokára jön Gyuri, és vele majd sokat beszélünk erről.

1918.

Megjött Gyuri. Sokkal jobb állapotban, mint tavaly... Hazajött befejezni az esztétikát, és a nyáron habilitáltatja magát. A háború végéig mindenestre itt marad. Nekem nagyon jó. Minden teoretikus kétségünkben Gyuri jelenléte olyan biztonságot ad, mint a tanár úré a kisfiúknak. Végül meg lehet tőle kérdezni, hogy is van. Valami roppant monumentalitás van az ő agyvelejének fölényes biztonságában. (...) Az ítélete amellett nem biztos, különös az ízlése, befolyásolható, mint egy gyereké. Ahogy Gyuri megjött, a Mistbeetről²⁷ kezdtünk beszélni. Hogy nem is tudjuk az öregségünket másképp elképzelni, mint négyen együtt valahol, a többi embertől távolabban. Egy kerti ház, egy nagy könyvtár, külön lakások. A két asszony ellát bennünket. Mi csak dolgozunk. Vendégszobák. De ezt Gyuri csak Heidelberg mellett akarja. Mert neki tanítania kell, ő élőszóval és közvetlen befolyással egy új generációt akar nevelni. (...)

Elkezdődött a szeminárium és az iskola. Hetenként két előadás. Hiába osztottam be magamnak a hetet úgy, hogy marad három fél napom regényt írni is. A lírai szenzibilitás sokkal több munkát követelt, a téma teljesen átalakult, és nagyon megnőtt. A líra történetfilozófiája és egy új

poétika alapvonalai . . . És ugyanakkor minden szerdán két óra hosszat beszélek a szemináriumban. Háromszor két órát *Prométheuszról* és ugyanannyit *Sakuntaláról*²⁸, tegnap a *Baumeister Solnessről*. Mannheim meg Fogarasi, meg Gyuri meg Edith is ott ültek, és *nagyon* tetszett nekik. De azt a tizenöt embert, aki az első hónapra beiratkozott, nagyon fárasztotta. Nem tudok népszerű lenni. (. . .)

1918. február 21.

„Szénszünet” volt hat hétig az iskolában, tehát könyvtár sem volt. Előadások sem. Csak a szeminárium maradt, melyet otthon tartottam. (. . .) Hozzáláttam az előadások megcsinálásához. A hasonlat és a metafora. (A megnevezés.) Azt hiszem, néhány jó idea egy problémáról, melyre még rá se nézett senki. Különösen a metafora problémáját tartom nagyon mélynek és roppant jelentőségűnek. – Gyurinak nagyon tetszettek ezek a dolgok, azt mondta nekem, ha ráérnék, egy poétikát kellené írnom okvetlenül, mert nincsen poétika (hogy ő azt nem tudná megcsinálni).

1918. március 17.

(. . .) Tavaly még arról volt sok szó, hogy életérzésben hogy különbözik kettőnkől Gyuri, tudniillik az ő „jehovikus” világnézetével, mely az empirikus élet dolgait nem látja értelmeseknek, szimbolikusan jelentősnek.

1918. április 9.

A meséimről beszéltünk például. Mondom: az én meséim lélekmítoszok, éppen úgy, ahogy a régiek egy része természetmítosz. Ugyanúgy naivan és közvetlen realitásnak, eseményeknek látott dolgok. De nem allegóriák, mert nem tudatos behelyettesítések. Csakugyan mítoszok, mert szó szerint veendő, *szó szerint hitt* dolgok.

Gyuri meseelméletéhez hozzátartozik az extenzív végtelenség, mint az ornamentumnál. Hogy a mese vége mindig véletlen elszakadása a fonálnak: *nem forma*. De az én meséim formásak. Mégis bennük van a vég nélküliség: a mélység irányában. (. . .)

Közeledés Fülep Lajoshoz, akit meghívtunk vasárnap délutánra. Nagyon érdekes és dezolált magyar jelenség. Még nem vagyok vele egészen készen.

1918. július 15.

Megismerkedés a legújabb generációval, az iskolánk hallgatói. Most érettségizett fiúk: Radványi, Gergely, Tolnay, Káldor stb. Egy új filozofikus és etikailag komoly generáció. Ezek lesznek igazán a mi embereink. Magunk köré gyűjteni és foglalkozni velük. Csütörtök délutánok a kávéházban (melyekre én oly ritkán mentem el).

A Társadalomtudományi Társaság valahonnan pénzt kapott, és iskoláját reformálni akarja egy legmagasabb nivójú kontraegyetemmé. Két fakultással egyelőre. Az egyik: szociológia, nemzetgazdaságtan; a másik: szellemtudományok, melyeknek betöltésére teljes autonómiával a mi iskolánkat kérték fel. Ez sok mindent jelent. Nem leszünk többé annyira izoláltak. Igaz, hogy előkelő tisztaságunk is veszélyeztetve van, de nem kell hogy elveszen. Fülep fél. „Eddig mi tizenkét halász voltunk, és most majd egyház lesz belőlünk” – mondta. (Csak ne volna valami júdási színe éppen neki még most is.)

Megható, hogy a mi tizennyolc évesekink a legintranzigensebbek, akik semmiféle sikerért és praktikus haszonért a régi előadások intim előkelőségét, egységes világnézet reprezentálását nem engednék veszélyeztetni.

1918. szeptember 27.

Mannheimmal hat hétig voltam együtt. Azt hittem, „barátság” lesz belőle. Nem lett. Sőt, mintha minden szeretet mellett benne és bennem is eldőlt, tisztázódott volna, hogy ez nem megy. Lemondtunk róla. A *generációkülönbség* ütközött ki. Valami temperamentumkülönbség. Elementaritás, szenvedély, élénk egzaltációképesség hiányzik belőle. Valami gyengeséget és kicsinyességet, vérszegénységet érzek minden dolgában: gyávaságot és folytonos gyanakvó ellenőrzést. Nem tud „restlos” lenni. Mindig kedves nekem, de sohasem tud meghatni és elragadni. Molnár Antal²⁹ is velünk volt. Kedves, derék, okos, őszinte jó fiú. De a Mannheim generációjából való, az ő típusa. Vele is barátkozott össze. Csudálatos látvány a generációknak, a típusoknak ez a tiszta különválása. Epi-
gonok. De kiknek az epigonjai? Még mi sem vagyunk sehol.

1918. november 22.

Valami rejtett rokkó hajlandóságot fedeztem fel magamban. Valami komplementer törvénye ez bizonyára a léleknek, hogy éppen máma, mi-
kor fenekestül felfordul a világ, és rajtunk magyarokon alkudoznak,

mint sakálok a dögön, mikor nincs mit enni, nincs mivel fűteni, mikor nem tudjuk, mi lesz holnap, és a spanyol influenza mint a pestis jár közöttünk, hogy ilyenkor olyan gyakran gondolom esténként: valami jót szeretnék, selyem nyugágyon heverni, sűrű parfümös levegőben, színes világításban, csillogó pompában, sima asszonytesteket simogatni (idegeket), finom likőröket innék, és muzsikát, éneket, táncot, játékos jó színházat néznék. Minden este. És fázva érzem, ha nem így lesz. De bizonyos, hogy nem költőnek való életet élek. Az elszáradástól félek. Inni szeretnék, de nincs mit. Közben fel-felhorkan a lelkiismeretem: most neked is cselekedned kellene. Részt venni a harcban. De nincs hova beállnom, mert harcot *indítani*, én, az amatőr, az újonc, nem tudhatok, és ők, a „hivatottak”, nem indítanak, hogy csak beállnom kellene. De rossz a lelkiismeretem néha – jobban mondva nem is rossz, csak teoretikusan gondolkodom néha rajta, nem kellene-e hogy rossz legyen azért, hogy ilyenkor dolgozni tudok, irodalmat csinálni. És gondolattal azt felelem, hogy *ez az én hasznom*, és talán fontosabb máma a többiekénél, mert ha egyszer politikával nem segített, magunkra maradt népecske leszünk a világversenyben, mely sem gazdaságilag, sem ipartudományilag nem állja meg ezt a versenyt, és civilizációjában is rettenetesen elmaradt; az egyetlen, amiben versenyezhetünk, az, amit én csinálok, amit mi csinálunk: jó művészet és jó tudomány és filozófia. Minden a presztízszünkön múlik, mert anyagi hatalmunk nincsen.

1919. december 4. Bécs

Mindenki kimenekült apránként. Fogarasi is Bécsben volt már, Lena és Révai és Sinkó. Mi maradtunk utoljára, mert bennünket annyira féltettek. (...)

Ritoók Emma, akinek esze és műveltsége az internacionalitás nivóján van, és aki szellemileg közénk tartozik, és testvértelen árva magyar testvérei közt, ahova visszahúzza a fájdalmas, tragikus dac, a föld alól fel-fakadó sötét nemzeti ösztön hatalma. Neki talán Fülep a pandanja a másik oldalon.

Másnap reggel Edith, aki Oroszországból jött három fronton keresztül. (...) Oroszországban van otthon, és *haza* fog nemsokára menni.
(...)

Mannheim és Juliska menekülve Pestről. Máté Olgát, Mannheim szüleit, Ferenczy Noémit, Pátzayt letartóztatták. A rendőrség *mindent* tud,

ami a „hajkefere”³⁰ vonatkozik. És lehet, hogy bennünket mint orgazdát egész különös energiával fognak keresni, és kiadatásunkat követelni. El kellett tehát utaznom Bécsből (úgy kerültem ide [Reichenauba]), egyelőre legjobb búvóhely.

(...)

Gyuriról kell még írnom. A legszívszagatóbb látvány; halálsápadt, beesett arcú, ideges és szomorú. Figyelik, követik, revolverrel a zsebében járkál, mert oka van tartani tőle, hogy erőszakkal rabolják el. Kilencszeres gyilkosságra való felbujtással vádolják Pesten, és egy nyugta van a kezükben.

Itten pedig reménytelen konspiratív pártmunkát végez, pártpénzek sikkasztói után nyomoz, és közben filozófiai zsenije elnyomva, mint a föld alá szorított folyam, feltúrja és fellazítja és rombolja a talajt.

Néha-néha egy-egy beszélgetésben, mint egy véres gejzír, szökik magasra filozófiája, bizonyosságául annak, hogy tovább fejlődött és dagadt az öntudat alatt azóta, de az is csak feltúrja, fellazítja, rombolja a lelket.

És nem hagyhatja most ott a helyét, és ott kell maradnia „tisztességből”, ahová nem való örök küldetésénél fogva. Mert úgy látszik, választani kell aközött is, hogy valaki írja-e vagy élje-e az etikáját, mint ahogy a vallásfilozófus kiszámítja, de nem éli Istent.

Ha ez igaz, akkor Lukács György, úgy látszik, tisztességből, erkölcsi parancsból hazugságban fogja végigélni életét. Mert Lukácson a konspiratív, aktív politikus és forradalmár *álarc* hazugság, nem az ő metafizikai gyökerű missziója. Ő csendes tudósnek, magányos bölcsnek született, örök dolgok látójának, nem pedig arra, hogy zugkávéházakban lopott pártpénzek sikkasztói után nyomozzon, de még arra sem, hogy mulandó politikánk napi áramlásait figyelje, és a tömegekre akarjon hatni, ő, aki *nem beszél* saját *nyelvét*, ha tíz embernél több érti. Rettenetes számkivetettség az övé, ő igazán földönfutó, mert szellemi hazáját vesztette el.

Persze a kérdés ez: mi fontosabb, a tisztesség vagy az igazság? Ő tisztességből hazug életet él (nem az övét éli), metafizikai bünt követ el. Etikailag olyan mélyen érzékeny ember döntésébe beleavatkozni vagy ítélni rajta nem szabad. Ki tudja, neki milyen okai vannak? – De egyszer még beszélni kell vele erről.

Én pedig kerültem Gyurit, míg Bécsben voltam, *mert nem akartam magam kompromittálni a társaságával!* Ez az igazság, ami most keserve-

sen fáj nekem, és szégyellem. – Igaz, hogy én nem akarok soha többé politikában részt venni, mint ahogy nem vettem benne részt azelőtt se, mert nekem nem ügyem. Nekem a kommunizmus is vallásom, és nem politikám. Én ezentúl csak művész akarok lenni és semmi más. . . . El is határoztam, hogy teljesen kikapcsolom magam minden forradalmi összeköttetésből, érintkezni sem akarok senkivel. De hát lehetett-e Edithtel nem érintkezni, vagy nem találkozni Gyurival? A „Werk-ethik”-nek nálam is van határa. (. . .)

Kommunizmus és egyéniség. – Csak a hamis és egyéniségfojtó „egységeket” töri szét: család, nemzet, felekezet, osztály. A legnagyobb egység abroncsa nem szorít úgy, mint a kis abroncsok, annyira a periférián van, hogy nem is érezhető. Benne egy teljesebb, sőt egyedülvalóságában szabadabb én fejlődhetik. Viszont nincsen ember, aki egészen és áthidalhatatlanul el volna rekesztve belőle.

1920. január–május

Beszélgetések Spitz Renével. Útközben elmondja az élettörténetét. Nem volt semmi, ami különösebben megkapott volna. A könyvek, amit [!] a nevelőnőnek elvisz Angliába, jóváhagyás végett. A csak egymásnak fenntartott bal kéz. Jobb kezét adnak mindenkinek másnak. Egymással bal kezét fogják. Ez titok és misztérium. Most válni akar a feleségétől. Éppen úgy szereti, mondja, mint azelőtt. De ő most kommunista, ami ha nem is dolgozik a pártnak, azt jelenti, hogy minduntalan kerülhet abba a helyzetbe, hogy kénytelen valami veszélyes feladatot vállalni, melynek [!] becsületesen nem térhet ki. A felesége, Ella pedig fél. (. . .)

Valamelyik januári napon kint volt Schwarzwaldné³¹ K. Franckkal, Karin Michaelis dán írónővel, akiről azt tudtam, hogy a *Gefährliches Alter*³² hírhedt szerzője, és Mária Lázárral³³, akiről semmit sem tudtam. Az úton beszélgetés Máriával, akit okos, de nem különösen érdekes és főként megjelenésében igénytelen, sőt megnyomorodott valakinek láttam. Karin Michaelis nem tetszett nekem: „mondaine bourgeoise”, aki rosszul öltözik, az „ügyes társalgó”. Harmadnap egy boltban voltam, melyből kitekintvén, az utcán kocsin Mária Lázárt látom arrahajtani. Tudtam, hogy a mi penziónkba jön, tudtam, hogy talán (így is lehet tudni) miattam jön, és tudtam, hogy ebből valami lesz. Egyáltalán nem tetszett nekem. (. . .) Aztán egy ebéd után, hogy jöjjön velem a Káfé Reichenaubába.

Egy délután beszélgetés. Ráismerés a testvérré. Ezután felviszem Annához: „hoztam megint valakit”. Anna nagyon megszereti.

(...)

Az elmúlt hetekben idekint voltak a „knábák”, illetve az „unokák” látogatóban: Káldor, Radványi, Berger.³⁴ Idekint volt Gy. Rényi Edit is. Volt itt Fogarasi is. Jóformán az egész emigrált Vasárnap. (Magyar aktákon különben ez a „Vasárnap” mint legveszedelmesebb, egész különleges fő összeesküvés szerepelt.) Úgy látszik, itt is feltűnést keltett a sok fiatal magyar. Génia³⁵ azt mondja, figyelnek bennünket. Nem szabad őket többé ide koncentrálni. Különben is itt már mindenki tudja, kicsodák vagyunk (legfeljebb többet gondolnak az igazságnál). A vándorbotl a kezünkben, tarisznyánkkal a hátunkon aludhatunk. Ősszel tovább kell alkalmasint mennünk. És akarunk is. Mert ha nem lehet itt megmaradni, időzni nem jó pályaudvaron.

Annának szegénynek az fájt leginkább, hogy nem fogadhatja vendégeit. Sátorban is otthon van az ember, ahol ezt teheti. Pedig ez volt az utolsó maradék gyülekezője a szétvert Vasárnapnak. Most valóban szer-te vagyunk. Edith Milánóban, Antalék is Itáliában. G. Mária³⁶ Villachban, Fogarasi Prágában, Máli Körtvéyesen, Mannheim és Láng Juliska Bajorországban, Hauser Itáliában, Tolnay, Káldor, Lampérth Berlinben, Gyuri Bécsben fogva. De nem szakadnak a szálak. Erős háló borul rá Európára evvel. *Persze, most levelezni kellene.* Ez volna méltó, sőt *köteles* forma. De én nem fogok ráérni. Sohsem érek rá. Máli szegény kétségbeesik, hogy cserbenhagyom, és nem segítem ki belőle meséit és verseit. (Azt mondja, én kellek hozzá.) És bizony ez sok időmet megérné. És még ezt sem teszem!! Most érzem, milyen bűn volt, hogy vasárnapjainknak nem volt hűséges krónikása! Legalább hiteles dokumentum volna róla, hogy mit vertek ki azok a fenevadak Magyarországról, és nyilvánvaló lenne, hogy miért. (Vajon hogy gondol a „Vasárnapra” most a két renegát: Ritoók Emma és Fülep Lajos (aki most Rómában a Horthy-kormány propagandalapját szerkeszti)³⁷?

1920. október 26.

Máli idefenn járt Bécsben. Gyönyörű versekkel. Talán nem is verseknek oly szépek. De az egyetlen költőnő sok száz éve, aki valóban vallásos, és akinek eleven mitológiája van. Az ő új keresztényi pogányságával

függök én valahol össze. Felhozta filozófiai jegyzeteit. Bódító bőség: mesemélység. Meg kell írnia azt a furcsa ázsiai könyvet, misztikus bölcsességeit és allegóriáit, melyek mint a szőlő szőlő, értelmesek is, de az ízük még jobb. A megváltásról, az individuum megszűnéséről van szó: Istenbe, szerelembe, művészetbe, gondolatba beleszűnésről. A minden-nap metafizikájáról. („Die Metaphysik des Alltags” címen szép és fontos könyvet kellene írni.)

Avval jött fel a magányos Körtvélyesről Máli, hogy meg kell alapítanunk az új vallást. Mert bizonyos, hogy mi mindnyájan Szent Jánosok vagyunk már, és Gyuri, aki összefoghatná sokfelől húzott szálainkat, most nem ér rá, mert világforradalmat csinál. De talán ennek is mély értelme van. De tegyük meg, amit megtehetünk. Legyünk tanúságok és dokumentumok, ami világos lett lelkünkben, az el ne vesszen, mert mi vagyunk az a levegő, melyben az új próféta lélegzeni tud, mi vagyunk a felhő, a villamos feszültség, melyből szikrája kipattan. (. . .)

Sok szó esett most Bécsben az „új művészetről”, expresszionizmusról, aktivizmusról. Már a Kassák-vita kapcsán is. Az eljövendő proletárművészetről. Erről való gondolatomat sem ártana jól összefogni egyszer, s mert magam sem jutottam végső ítéletre. Döntő csak az volt, amit Gyurival beszélünk. Az expresszionistákról stb. ugyanaz a véleménye, mint nekem, de engem is mulásra ítéltnek lát. „Mi mindnyájan (és egész kultúránk) platonisták vagyunk. Legszebb és legelőkelőbb idealizmus, de meg fog halni, és egész másvalami jön.” Nem ijeszt. Szépen meghalni: legszebb feladat. Halhatatlan halált. Amit mondtam, elvesztheti értelmét, de a szívem forrósága süssön ki mindig szavamból, és az, hogy láttam Istent! Mert nem lehet az, hogy itt ne legyen valami örök. És éppen a halálon múlik, és ennek a halálnak vállalásán. Mert aki így elejti egész mi-voltát, az éppen evvel túllépett rajta. Talán nem a jövőbe. Az örökkévalóságba. (. . .)

1920. november

Egyszer a Fészekben szemközt ültem Rozványival,³⁸ Komjáthtal, Sinkóval, Révaival, Rényi Edittel, akik mind a *Ma* munkatársai és az én ellenségeim voltak. De akkor beszélgettünk. Mire sápadni kezdett odakint az ég, mind az én barátaim voltak, és a *Ma* ellenségei.

Múlt első előadásomban beszéltem a rejtett hasonlatokról. A szavak pusztá egymás mellett állásukkal egymásra színlének. „Dalol a tenger és dalol a múlt.” Hogy a múlt tenger, veszedelmes, végtelen tenger, az nyilvánvaló, holott megmondva nincsen. Különösen az és-ben rejlik valami. (...) Ady a munkásoknak túl magas, modern diákok fintorogtak a lélek miatt.

1921. január–február

Azt írtam ma Málinak, minden azon múlik, hogy a kommunizmust vallássá spiritualizáljuk.

(...)

A minap felsóhajtott Káldor. Ha már az egész emberiséget nem tudjuk szeretni, legalább a felét ha szerethetné az ember. Nem az a baj, ha extenzitásban ütközünk határainkba, hanem ha az intenzitásunk nem elég. Ha egy embert se tudunk eléggé szeretni. Különben mit jelent a fél? Hol felezel? Ma minden embernek csak a felét szeretjük, mert csak bizonyos dolgokat tudunk szeretni benne, másokat nem.

A „vasárnapok” újra megtartatnak. Hétfőnként a műteremben Gyuri, Révai, Lena, Káldor, Fogarasi, Gergely, Edit is megjött Berlinből és Máli is Körtvélyesről. Újak Wilde és Rudas Zoltán, és szigorúan filozófiai akadémia jellege van. Az elsőik nagyon szépek voltak. Hát megint együtt vagyunk. Nem szórja szét ezt a szektát a világforradalom sem.

A kis Káldor szememre vetette, hogy kommunista szekeccsem megalkuvás, mégis legmélyebb, legkomolyabb művészetnek kellene lennie. Erre nagyon dühbe jöttem. Fontoskodás, pedáns smokkság. A szlovenszkói famunkásoknak Bach János Sebestyént zongorázni, mert nem szabad megalkudni.

1921. március

Ferenczy Béni mintázott, és azt mondtam a szobor ráncaira: öreg vagyok már.

(...)

Beírtam-e már naplómba, amit régen az ifjúmunkásoknak beszéltem Adyról? A negatív forradalomról. A bohémia és minden narkózis tragédiája az adott társadalmi életnek. Nem támadó, de önmagát számkivető: negatív forradalom. Ady úri forradalma. Nem tűr urat maga felett. Akkor pedig, ha király nem lehet, hát kommunista legyen.

1921. április 26.

Mi történt még közben? A hétfőre tett vasárnapok. Sok szép beszélgetés. Ezt volna fontosabb feljegyezni. Az individualizmus sorsáról van szó, az egyéni lélek jelentőségéről máma. Hogyan viszonylunk mink és gondolataink történelemhez és párthoz. . . (Új kor, új művészet, beszélgetések. Az objektív művészet, személytelenség lehetősége.)

(...)

Radványi Bécsben. Mannheimék (Juliskával) Bécsben. Málival együtt. Málival való levelezés és közös levelezett könyv terve.

Nagyon szép vasárnapok voltak mostanában. (Gyuri, kis Gyuri, Káldor, Fogarasi, Révai, Tolnay, Lena, Lázár Mária.) A kis Káldor és Radványi is nagyon erősen fejlődtek. Bátor és agresszív új generáció. Ezeken a vasárnapokon már csak a kommunizmus problémájáról van szó, illetve a mi etikai individualizmusunk és művészi-filozófiai „platonizmusunk” sorsáról és jelentőségéről ama új világban, melyet akarunk (mert úgyis jön, és mert jobb, mint a mostani), de mely világról mint szellemi és lelki világról egyikünk sem tudja megmondani, hogy voltaképpen milyen lesz. Legutóbb az új művészetről, illetve irodalomról volt szó. A protagonista – mondja Gyuri –, mint ahogy egyszer kiemelkedett a kórusból, úgy újra belevész majd. De – mondom – elvont, lepárolt tömeglelket nem lehet ábrázolni. Mégis egyes embereken, konkrét figurákon, plasztikusan kell majd megrajzolni azt, hogy íme: nem „egyes emberek”. Festeni csak színeket lehet, modellálni csak formákat. Hamarabb el tudom képzelni, hogy a művészet megszűnik. De másféle művészet nincsen. Műfajok változhatnak és stílusok. *De döntő különbség csak a népdal és az egyes emberek által írt vagy festett művek között van*, nem protagonista és kórusforma között. Mert az a kórus vagy tömegjelenet, melyet egy költő írt, nem népszellem – de a legszemélyesebb szerelmi bánatot éneklő vers, melyet kétszáz év óta ezren formáltak, az igen. És bizonyos, hogy már száz évig lesz kommunista társadalom és abban tömeget ábrázoló művészet, mikor azt még egyes művészek fogják produkálni. Egyébként én attól sem félek. Éppen ma mondtam Annának, hogy engem biztosan átmentene abba a korba is az *anyag és technika* iránti szeretetem. Én tudnék, gyönyörűséggel tudnék együtt dolgozni másokkal egy művön. Én valóban sohasem érzem – illetve nem sokszor érzem –, hogy magányos magamat dokumentálom, hanem hogy egy valóságos nagy házat építek objektív törvények szerint, melyben társaim

részt vehetnek, és együtt dolgozhatunk. A művészet változhatik, de marad a márvány, és marad a szó és annak objektív östörvényei, melynek neve technika. Ez az a híd, mely átvezet minden történetfilozófiai stádiumon, de legkönnyebben nyilván a munkások világába.

A másik probléma: az individuális etika (Kierkegaard), a mi eddigi fejlődési vonalunk vitt minket oda, hogy átadjuk magunkat egy mozgalomnak, mely ezt az individuális etikát kizárja. Két fejlődési vonaláról van szó az emberiségnek. Az osztályok evolúciója és az egyéni léleké, ez egymástól teljesen külön utakon is járhatnak (!), és egymást keresztezték bennünk. De kettő maradt. Ha mi lemondunk etikánkról, ez lesz a „legetikusabb” cselekedetünk ebben az esetben. Van-e szintézis a jövőben? Hiszem.

1921. július 12.

Itt volt Kner Imre egy napra. Látszott rajta, szegényen, hogy még most is fél velem együtt lenni. Derék, tisztességes, kissé önmagától meghatott és fontoskodó ember. Tiszta képe a feldúlt, derék burzsujnak, aki nem tud eligazodni és megnyugodni *belátásainak* forradalmi és *ösztöneinek* félénken konzervatív hullámozásai között. (...)

Vasárnap sok vendég Bécsből. A mi ifjaink, Fogarasi, Káldor, Gergely stb. Ferenczy Béni és Blanka Valt, Fini Gross (sovány, karcsú, álomjáró gyerek, szomorú), Paula Kupka³⁹ meg Lotte Demant (Eisler-né). Ez főképp érdekes és értékes furcsa asszony, énekesnő. Futballozunk és táncolunk.

(...)

Mannheimről és Hauserről kellene írni. Ők elhúzódtak a Vasárnap-tól, mikor az lekötötte magát a kommunista forradalomhoz. Ideges és gyáva, habozó, átmeneti generáció típusai. Jellemző, hogy másfél év múltán körülbelül egy időben tértek meg, mint Canossába. Nem a kommunizmushoz. Hanem hontalan számkivetettek a Vasárnapon kívül, és nem tudnak elhelyezkedni szellemileg sem, és nem tudnak élni. Ez a viszsztatérésük valószínűleg avval is összefügg, hogy a világforradalom egyre messzebbre halasztódik, arról, hogy a Vasárnap komoly akcióra köteleztessék, egyelőre nem eshetik szó; ennél fogva most már kevésbé veszedelmes, biztonságosabb a közelünkben lenni. De egy mélyebb ok is nyilvánvaló lett. Anakronisztikus játék, bélyeggyűjtés jelleget kap minden szellemi munka máma, melynek nincsen valahol gyökere a mozgalom-

ban. Ezt érzik. Hogy lemaradtak a vonatról egy vidéki állomáson. Útszélre kerültek. Sokat beszéltünk arról, hogy az én munkám vajon hogyan kapcsolódik hozzá. Az időnek jelenvaló lelkéből születik-e? Érzem, hogy igen, bár nehezen tudnám csak megmondani, miképpen. Mert az én embereim már kívül és túl vannak azon a társadalmon – egymáshoz való viszonyukban elő sem fordul –, melyet a forradalom megdönteni akar. Utópikus regény, talán „mese” (Gyuri mondta, hogy éppen ez a mesehangja „menti meg”).

Mannheim vissza tudott jönni hozzánk, de Hauser senkinek sem kell. Beteg és nyavalyás, és az ember nem tudhatja, melyik pillanatban hagyja újra cserben gyávaságából. Idekint volt feleségével, és megmondtuk véleményünket. Szomorú volt nagyon. Sírva mentek el. Nagyon sajnáltuk őket. De most nem lehetségesek olyan emberi viszonyok, melyek nem szövetségesek egyúttal.

1922. március 11.

Fogarasi holnapután már Berlinbe költözik a *Rote Fahne* külpolitikai szerkesztőjének, és hogy a *Rote Fahne* közvetítésével az egész német mozgalom hív bennünket, őt, Gyurit meg engem. Megérett a mi befogadásunkra, és nagyon kevés az emberük . . .

Fogarasi többek közt azzal jött vissza németországi útjáról, hogy megdöbbenően sok a megbolondult ember, kivált a mozgalmi entellektüelek között. Becsületben megöszült logikaprofesszorok táncosnőkkel utazzák be az országot, és *világnézetet táncolnak*, mások buddhista bölcsesség iskolát nyitnak, és germán hősmondákba, Siegfried köldökébe való koncentrációtól várják a megváltást, és krisztianusok és teozófusok.

1922. október 16.

Az én Istenem nem személyes. Éppen olyan diffúz, mint Málié. Mint ahogy az övé a matériába oszlik bele, úgy oszlik bele az enyém az én életem sorsába, mely nem Isten *rendelése*, hanem maga az Isten. (Mint ahogy Máli világa nem Isten *teremtése*, hanem Isten maga.) Valami spirituális panteizmusról van talán énnálam szó. Éppen úgy áthatja minden pillanatomat, mint Máli Istene minden *porszemet*.

(. . .)

Az expresszionizmus, illetve aktivizmus ma jelszó az individualizmus ellen. De a *sokaságba* való felolvadás helyett egy *sokasággá tört* ént mutat. Az egész helyett száz egyéni részletérzékletet mutat. Mondhatnánk, hogy ez az új szintézis elébe való rombolás. . . . Mint ahogy a különvált színek nem adhatnak képet, mert csak egymáshoz való viszonyuk a térben ad *értelmet*. Az emberi élet izolált pillanatai sem jelentenek soha embert. Mivelhogy csak az időben egymáshoz való viszonylásuk ad értelmessorot.

A mese lokáltónusáról. Ebben van a mese realizmusa, anyag-íze. Minél fantasztikusabb, annál inkább kell mint nehezek a vitorlás csónak alá. Különben elrepül. Minél realisztikusabb lokáltónusa van a stílusában, nyelvében, annál szuggesztívebb. Azért kell a mesét stilizálni. Azért írok én kínai, indus stb. mesét. Hiszen minden mese népmese. . . . Talán nem is esztétikai, hanem mágikus követelmény az az autentikussága a stílusnak, a lokálkoloritnak? Ez a mese valósága. A mese tónusának egzotikuma nem forma, hanem tartalom.

(. . .)

Mi volt még? Szabadiskolában előadások hetenként. A Café Olf kis szobájában és a Café zur Klinik pincéjében. A valóságról a művészetben volt a téma, de hamar eltolódott. A szeminárium és a viták siklatták át, és akkori harci szándékom a forradalom morális presztízse alatt csempé- szett, magát a jövő művészetnek hirdető expresszionizmus, aktivizmus, dadaizmus és a jó isten tudja, hányféle izmusa ellen.

LESZNAI ANNA NAPLÓJÁBÓL (1912–1927)

1912.

H.[erbert]-nál,¹ kinél Bloch² berlini fiatal annyira talmudista, hogy már katolikus. Előadja egész rendszerét – örült fejfájás –, nem értettem meg mindent. Művészet néki időnek előtti *vétkes* megállás, megalkuvás Isten felé útján. Lukácsnak *ellentere*mtés, luciferi, mert ellenszegül. Blochnál, mert lanyhán megáll (Istennel szemben). Meséket csak mint ösmítoszt ösmer el vallási értéknek. A művészetet *elkopott* vallásnak nevezi. A művészet magához lopta a *célt* (Claudel), pedig csak Istenhez vezető útnak szabadna lennie. Bloch szerint van *vallásos művészet*, de ennek elveszett a tudása (asszírok). (Stilus mint vallásos meglátás eredménye – víziószerűen.) A mesében csak a megmagyarázhatatlan elemet becsüli, az Isten emlékét. De hisz ha ez úgy lenne is, *új mesék* születhetnének. Az ember is mikor vénül, jobban, többre emlékszik gyerekkorából, mint ifjúságában. Én vallásosnak érzem a művészetet. Így: minden dolgok el vannak varázsolva. Dióhéjba préselve, fel kell őket szabadítani. Most kérdés, hogy a forma egy még mélyebb foka az elzárásnak, vagy (ahogy én hiszem) egy első foka a megváltásnak. Akkor a művészet megvált, és nem mint Lukács mondja, *teremt egy ellenvilágot*. Ha a forma szent (azaz Istennek egy fokát jelenti), akkor a mesében, illetve az életben is nem történhet meg mindenféle átalakulás, csak egy *bizonyos*, hogy így mondjam, haladó irányú. (Vajon az *élet*, az *élés* is egy forma-e?) Ember lenni haladás a kövel szemben, a géppel szemben? Furcsa, milyen nehéz az ember alkotta *tárgyat* besorozni. Nekem a mese vallásos, 1. mert a lehetőség előismerése istenesebb, mint tagadása. Mindent tudok hinni, mert tudom, hogy Isten akarhat, s nem tudom, mit, milyen irányban akar. Ésszel nem tudom, de ösztönömmel sejteni vélem néha. Amit Isten akar, az a *helyes*. 2. Vallásos a mese, mert a korlátlan, illetve *tiszta*

helyesnek világa. A mesében csak az határoz: *felösmerni a helyeset*. A hős egyéni kvalitásai és a helyzetek mellékesek. A hős maga is mellékes, csak közvetíti nekünk azt, ami a *mese* lényege, a *helyest*. Ha meglesi, győz, ha elvétí, elesik. Märchen ist nicht Kunst des Erfindens, sondern *Findens*.³ Az akaratot, a *rendeltetést* (Isten helyességét) meglesni mindekben. 3. Azáltal, hogy mindent (állatot, fát etc.) arra méltat, hogy Isten helyességének hordozójává avatja, visszaadja a dolgok eredeti értékét.

Bloch szerint Festészet
 Plasztika
 Dóm

felfelé haladnak. Műtörténészek szerint a dóm az, amiből minden kiindul, nem egy-e ez? A dómhoz hozzátartoznak a festészet és a plasztika. A dómnak meg kell lennie, tehát *lényegében* megvan már teljességében. Az emberi lélek kihámozta már a *dióból* a festészeti plasztikai értékeket, mire megépíti a dómot.

*Amour vocation*⁴ bűn, mint Gyuri szerint a művészet, megalkuvás, mint Bloch szerint, vagy *vallásos*. Nőnél semmi sem öncél, ezért vallásos tán a nő.

Minden, mi Isten *ellen* történik, bizonyos fokig istenes, Isten az alap itt is, csak fordítva. Szerelmet nem lehet viszonzni, a szerelem csak *átmegy* a tárgyán körösztil Istenhez, *céljá*hoz, hiszem, Istenhez. De ha tudatosan fogadják, megszentesi tárgyát. Nagyon alázatos dolog annak lenni, kit szeretnek. Egy kis pihenés a szerelmes és Istene közötti úton.

(...)

Gyurival beszélve. Ornamentika – pihenés. Mese és gyönyörűség szintén. Visszapihenés a paradicsomba, de nem tartós megváltás (*Mese a fűlemüléről*). Miért érzem a mesét, a himzést asszonyi műfajnak, az ornamentikát? Emlék és sejtés. Gyuri: a mese azáltal vált meg (adja a megváltás látszatát), hogy mindent egy síkra hoz, egy természetűvé alakít át. Isten előtt a megváltott dolgok ilyen egyenértékűek lesznek. A megváltott dolgok művészete ornamentummese. Istenben való gyönyörűség (határtalan egybeolvadás).

Gyuri: A művészet elveszi a dolgok tárgyi voltát, hogy más tárgyi létet adjon nekik, az ornamentika csak elveszi a tárgy voltukat. Herbert: a mese applikált művészet? A művészet (*amour vocation*) egy új börtönbe váltja a dolgokat.

Gyuri és Herbert – a festészet nem vonatkozhatik el egészen a természettől, mert éppen a természet és a szintetizáló művész törvénye közötti feszültség (mindkettőből minél többet megőrizni) szüli a műtárgyat. Ornamentika egymás mellé helyez, ez is rendezés, a művészet egymás fölé.

1918.

Két extrém erkölcsi probléma, mely megoldása minden cselekedetünkre vethetne értelmet: süllyedő hajón van egy ember, kinek rendeltetése a túlsó parton kiszállni, és ott egy felsőbb cél érdekében mártíromságot szenvedni (szóval a félelemmotívum nem szerepelhet); mi az illető tiszta erkölcsi kötelessége, ha a mentőcsónakon már egy hely van csupán; egy vele a fedélzeten vergődő átlagembert (pláne öreget vagy lelkiileg alsóbbrendűt) a mentőcsónakra bocsátani, vagy visszalökve az illetőt, a csónakra törekednie?

Ha szabadon választhatna bárki önnön halála és egy vele teljesen egyértékű távoli ösmeretlen egyén halála közt, mi volna erkölcsi kötelessége? (Elesik itt a brutalitás és érték, szóval igazság motívuma.)

Szerintem, azt hiszem, erkölcsi jog, sőt kötelesség oly célokért, melyekért magunkat is feláldozzuk, vagy komolyan feláldozni tudnánk, más velünk egyenrangú egyéneket is feláldozni. Szóval jogunk, sőt kötelességünk lehet más egyén öncélúságát megsérteni felsőbb célok érdekében, föltéve, hogy ez a felsőbb cél tényleg isteni rendelés.

A második kérdésben, úgy érzem, kötelességünk volna legalábbis elhárítani a döntést magunkról, és azt Istenre bízni, sőt talán vállalni és feláldozni életünket, bármily nehéz is. Mi tehát a legmélyebb erkölcsi törvény – igazság feletti: ha a szeretet, akkor az első kérdésben ez válik kérdéssé, lehet-e magasabbrendűt szeretni, mint egy ember öncélúságát? Döntő kérdés.

(...)

A minap megvitatott erkölcsi kérdés. Mi a helyes, ha egy ragályos beteg, akin más nem enyhíthet, bevisz az ember olyan házba, melyben kiskorú gyermekek vannak, kikért az illető felelős (akár saját, akár rábízott gyermekei), vagy ha az utcán hagyja? Mi az etikus eljárás posztulált esetben?

(...)

Gyuri szerint: az abszolút mese és ornamentum elejti a tartalmat, marad egy bizonyos rend, melynek a technika a hordozó megszemélyesítője, de

épp ezért *üres* voltával ráutal egy magasabb transzcendens tartalomra. Vallásos kultúrák művészetei a mese, ornamentum és tánc. Szimbolikusak. Szerintem is találkoznak a vallással és a szeretettel, ott vannak a csuda gyökerénél, hol még az ágak nem váltak külön. Szimbolikusak, mert mindég a legtöbbről, a csudáról van bennük szó – egy vékonyka tartalomfátyol megett, mely majdnem irreális.

A dekoratív művészet (az ornamenttel szemben) művészetebb, erősebb benne, éppen mert nem abszolút az énbe gyűrés.

Van-e jogosultsága egy megalkuvó *dekoratív festészetnek*? Lehet-e illetve a lelki értékeket a tartalmaktól függetlenül továbbvinni? Szabad-e ma *mesét* írni, *ornamentumot* tervezni?

Antallal: a dekoratív művészet az, mely a festészet összes realista elemeit kompozícióba, rendbe győzi, és ezekből „épít” díszítményt, független (vászon) téren vagy architektúra adta téren. Az *ornamentika* elsősorban díszít (kompozíciórenddel és érzéki hatásokkal), lehet majdnem tartalom nélküli, és kiindulhat természetábrázolásból is, de csak mint díszítő értéket kezelheti azt. *Díszít* – mit jelent ez a szó, miért érezzük azt, hogy ez vagy amaz a ritmikus vonal és foltváltakozás vagy egy szép tarka színhatás díszít? „Díszít” alatt „szépít”-et értünk. Szépíteni pedig lehet *renddel* és érzéki *biológiai* hatással.

Gyuri szerint nincs köze a *szépnek* és *művészetnek* egymáshoz, az esztétikai élmény csak a művészetre vonatkozik. Rendezés (vagy ha a néző szempontját vesszük egy ilyen emberi rendezésnek, összefüggősítő műveletnek szemlélete). Persze hogy a művészet rendezés, de a biológiai szép töredéke és szimbóluma az isteni műnek. A biológiai szép töredéke az isteni harmóniának, és mint ilyen, a rész jelenti, szimbolizálja az egészet. A művész alkot egy kis ellenharmóniát, emberi rendet, emberi lelki szépet. De valamiképp az ember szimbóluma Istennek, a műtárgy is szimbóluma az isteni harmóniának. Gyurinak igaza van, ha azt mondja, hogy a művészet „luciferikus”, „megállást”, „ellenteremtést”, „álkielégülést” jelent, és nem megváltást. De egyszersmind *istenes* is, mert bár megállást jelent, irányt *jelöl*, szimbolizál. Visszakapcsolódik a mindenségbe transzcendenssé válásával. Minden, mi magába zárt, szimbolikusává válik (Fogarasi). A forma, minden forma az egyén, minden érvényesség, minden nem szeretet *Werk* csak ilyen értelemben *érvényes*? Úgy érzem, van még egy erkölcsi értékük (individuum, forma, Werk) – valahogy a káosznak át kell préselődnie ezen az alakon, hogy belejuthasson,

bele-öntudatosodhasson a harmóniába. Szóval az utak: szeretet, beleolvadás, művészet, magamba szippantás és produktivitás (forma, alkotás, Werk – tett alkotás, szülés? individuum-alkotás, *nem* lélekalkotás), a *szerelem* lenne mindezek szintézise – egy beleolvadás, mely fejleszt az énérezést, és produktív. Ennek szimbóluma a testi szerelem. A megvalósulásban megvalósulni csak produktivitás révén lehet – a szeretet is *Liebestat*-ban,⁵ a magába szippantás művekben valósulhat meg. Egy föltétlen etikai állásfoglalás ma rögtön mártíriumra vezetne (Isten igaz szerelme), de ha minden ember nem lehet, ne is legyen mártír, nem szabad fel nem állítani az ideált. Isten igaz szerelmét, *Istent vállalni*, tiszta *harmóniát* élni. A megvalósulásban azonban a részlegvállalás idejét éljük, ezt élni *ma* az első kötelesség. Abszolút *esztétikai* értékek vannak, mindenképp azok, melyeknél jobbat nem lehet alkotni. Gyuri normatív „élmény” teóriája ezt mondja. Én is érzem, minden igazi művészi érték érvényes szimbóluma a harmóniának. Itt „nincs fokozatos elérés”, csak szimbólum. Van-e ezek után értékkülönbség még az önmagukat teljesen elért művek között vagy nem? *Megalkuvó kompozíció* feltétlenül *csak ornamentális kompozíció* lehet, mivel a festői kompozíció tartalmat is komponál. Ezért ál-művészet a tartalmat áldozó dekoratív festés.

Antallal: a *realista értékű*, de nem komponált művészet többet jelent fejlődéstörténetileg, mint a megalkuvó dekorativitás. Mi értéke van a *félelésnek* a művészetben? A bűn utálatos, nem a bűnös. Egy túl szép műbecsű szőnyeg zavar, fájdalmas érzést kelt bennem. Burzsoá vagyok – nagy érzésem van a mű becse, és kevesebb a személyiség becse iránt. Tipikus Werk-világnézet.

Lukács szerint a Werk-életbe játsszék bele az eljövendő szeretetélet. De a szeretetéletben van-e joga a Werknek? A szeretet mai megvalósulásaiban (talán minden egyént kiemelő) szeretet Werk-nívón áll gyakran. Nem tiszta szeretet. Vajon a szeretet mindig egyénhez intéződhetik-e? Csak egyént lehet-e szeretni? Igen, de úgy, hogy minden egyént és az egyének összességét Istenben szeretjük harmóniában.

A mese a növénynek embertest formájú lelket ad, mert az ember tán célja a növénynek, mint a lélek az embernek.

Fejlődés, nem jó magában véve (Ervin, Fogarasi). Én nem tudom másnak felfogni a fejlődést, mint *Isten felé fejlődésnek*, jónak (lélekké? válásnak). Vajon az anyag mint anyag üdvözülni, vagy lélekké kell válnia? *Ideaimperializmus*, azt hiszem, az ideák nem üdvözülnék, csak a lelkek.

Az ideák nem akarhatnak Istenbe olvadni szeretet által. Mégis van egy módja az ideák harmóniába jutásának is. Minden idea megtartja ugyan imperializmusát (ha erkölcsi alakban is), de jönnek nagyobb ideák, melyek ellentétes ideákat a helyükre téve *őket egyesíteni és mégis fenntartani képesek*. Mint az államalakulatok.

(...)

A Gyuri-vitához. Lehet-e formák fejlődéséről beszélni, ha örök formák vannak – új formák felfedezésében (regény) hiszek, útban hiszek, melyben az emberiség önmaga (majd Isten ma még önmaga) felé halad, és kihámozza önmagában a meglevő formákat. Az élet faragása egy durva kőnek, melyen belül van az énünk. A formák, azt hiszem, énünk etapjai. Ma még – bár ezt ideiglenesnek érzem – lélek = forma illeti meg nem valósult lelkünket, leginkább formákban *közelítjük* meg, első „formája” a léleknek a forma.

Az építészet a társadalom által legdirektebben befolyásolt művészet. Mint anyagszállító (materiális értelemben fa, kő, technika), környező viszonyok (tartalom) minden művészet lehetőségét rejti, de semmi művészetet nem adhat. Az irodalmat azért érezzük, azt hiszem, legbefolyásolhatóbbnak, mert nagyon sok, ami mint irodalom szerepel, „document humain”⁶. A forma mint hatási eszköz Gyuri szerint nem szociológiai kategória – örök emberi. Hiszem, hogy nincsenek elavult formák, de voltak és vannak olyanok, melyekhez még nem érkezett el a lélek.

A tartalom szót, csak mint egy „öntudatlan és ösmeretlen” feltételezettel használom. Mert minden, amiről tudunk, az élet is *már* forma. Csak *forma* alakjában jutnak a dolgok hozzánk. (Talán egy-két más sejtő érzésünk van – Isten-érzés, azonosságérzés, szeretet? –, és furcsa a szépben való gyönyörködés *egyik* képe, amely éppen azonosságból Istenbe pattanás érzése.) Minden tartalmat már csak mint formát konstatál a lélek. Hogy tartalom *is* van, ezt csak az egyik forma másikkal való viszonyából tudjuk, bizonyos formák mint tartalmi anyaga szerepelnek más formáknak. Lehet-e egy forma formább a másiknál, intenzívebben forma, ha igen, akkor egy formahierarchia következik ebből? Félig nyers művészet az, melyben az élet formáját nem szippantja magába a művészet formája. Ha valamit memorizálni akar az ember, mindjárt szoros formába önti (laza forma már magában a gondolat is), szimmetrizálja. Így a memorizálás külső ténye is mintegy alakítja viszont a gondolatot, más lesz, mintha felirtuk volna keletkezése percében. Mit je-

lent ez? Hisz a formákat nem csinálja bennünk a külvilág, nem, de rátol egy formára. Fogarasi nyomán: mi tartja össze, mi az oka ennek a tartalom és forma, külvilág és forma és formák egymás közti paralelizmusának. A *lélek*, az Istenbe törő lélek, a lelket vonzó Isten.

Értem azt is, hogy a művészet kiragadva a mindenből, külön mint művészet, egyáltalán nem szimbolikus, csak egy normatív élmény megvalósulása, a reális (Gyuri) valóság, de ez nem zárja ki, hogy Istenben szimbolikus legyen, a szempont más Gyuri szerint, az esztétikai én eltolása a szubjektív énnek (tehát nem imperialisztikus), azt hiszem, itt az egyén sokrétősége maradt figyelmen kívül.

(...)

Érték és értelem vajon mindig összeesnek-e? Hinném, hogy bizonyos értelemben (Aquinoi Szent Tamás értelmében) igen. Emberi viszonyok, a szerelem is gyakran – búsán gyakran – ilyen szimbolikus viszonyok. Kétrétűen: Gyuri szerint érzésskála-szegénységből szerelmileg szimbolizálunk más rendű összetartozásokat, másrészt megvalósultság híján, de a szerelemben vetett hittel, egész szertartásszerűen lehet végigjátszani (a játék itt borzasztó komoly) egy szerelmet ott, ahol csak csökevényei vannak meg. Ez a szertartásszerűsége a viszonyoknak persze csak elvételre jut öntudatra.

(...)

Gyuri szerint az igazi szerelem váltja meg valósan az embert, következő lehetséges fejlődési fokába emeli. Ezt én is hiszem.

A Gyuri szerint épp azért vezet felsőbb énünkhöz ma a nemi szerelem, mert valamiképp mai feladatunk a test magasabb fokba emelése, a test és lélek viszonyának tisztázása, javítása.

(...)

Kodály: a vers, mióta elesett a daltól, vizuális alakra törekszik. Mi az út, a művészetek szigorúbb differenciálódása, vagy létezik egy műfajokat egyesítő, de egyet (nem paralel műfajokat) adó művészet, mely felé törekszünk? A zengő katedrális, benne a színjátszó (a szent szimbolikus értelemben) pappal.

Kodály kérdése előadásán: Mi viszi a társadalmat arra, hogy mind kevesebb az alkotó, és mind több a műélvező? Itt persze nem a szakművészekről van szó, kik megsaporodtak, de a vad, a parasztember táncol, énekel, ornamentet csinál, költ. A modern ember mindezt nézi? Azt hiszem, téves megállapítás, de gondolkodni kell rajta. (...)

Hauser szerint az, amit én kompozíciónak nevezek, az maga a mű mint olyan. A valódi kompozíció szerint csak a formális, mondjuk például a vászon síkjára kötött formai megnyilvánulások rendje, törvényszerűsége. Szerintem a formai és sokrétegű tartalmi elemek összességének egybetartó, egyszersmind centrifugális, másrészt centripetális törvénye.

(...)

Keleten oly erős az azonosság és a lélekvalóság (Antal), hogy minden képzőművészet ornamentális, illetve gazdag tartalomlelebírásánál fogva az, amit dekoratívnak nevezek. A lélek győz, és szerényen díszít.

(...)

Mannheim: Anyag és tartalom? Mi erkölcsösebb, megelégedni egy könnyelmű, rövidlátóan jóhiszeműségű erkölcsben [!], vagy belenyugodni saját tökéletlenségünkbe? A művészetet kivetítő metaformai princípium nem lehet sem vallásos, sem etikai, sem tudományt kereső, különben vallást etc. produkált volna.

(...)

Gyuri. Az ornamens, a keleti művészet nem szupponál egyéni lelket, most egyéni művészet stádiumában vagyunk, de tendálni a lélek egyén a harmóniában feléje tendál, ez új közös művészetet, ornamentumot jelent (mint átmeneti fejlődési fokot). Találkozik-e valaha a mese, az ornamens modelljével? Ott, ahol mindkettő megszűnik a végtelenben mint paralelek. Ritmus (képzőművészeti etc.) mozgással fejeződik ki, persze vonalak által is fejezhető ki a mozgás, az idő meghódítása, egyensúly a tér meghódítása (Vali).⁷ A nyugalomra az egyensúly a maximális feszültség.

(...)

A művészi élmény ugyanis mindig túlnő az énen, lényegénél fogva szuggerált és szuggesztív, közölhető. Ha csak egyéni lenne, és az egyén nem venne részt az emberiség lélekvalóságában, nem volna közölhető. Igaz, Gyuri szerint nem adekvátan közölhető, de újra átélhető élményt szuggerál, melynek gyökereiben össze kell futnia az alkotó élményével (nem az értelem, de a lét síkján). Legmélyebb rétegében minden jó mű minden lélekhez szól, de azt merném magamnak stílusnak nevezni, ami speciálisan egy korszellem lelkéhez szól, a neki való szintézis által.

(...)

1919.

Két út a szerelemmegváltás felé: a teljesedés kevés, úgy bukik át a lélek legmélyebb síkján Istenbe (*unity*); a teljesedésről lemondva vállalja a lélek a vágyat, az intenzív vágy átfeszül, áthidalja az empiriát: belebukik Istenbe. Elvesztem magam a teljesedésben, vagy megtalálom magam az önfeladásban.

(...)

Hinduval: *intensity*re magyar szó: belső izzás, behatolás, elmélyedés. Intenzivitás az Egység, az abszolútum útja. A szerelem megvált, mert egy empirikus egyénen keresztül izzva és benne koncentrálódva valahogy mint egy lencsén keresztül gyullad be Istenbe. Mese arról, hogy a két szerető hétszer egymásért vagy egymás után hal meg: egyesül, egy lélekke válik a lelkük. Hindu szerint ez előbbiek mítosza. Szerinte nincs viszonzatlan szerelem, minden igaz szerelem viszonzást kényszerít (Anna). A szerelem és szeretet közti különbség – a szerelem az anyagot is meg akarja váltani, belekapaszkodik az empiriába, éppen azért is egyéni. Nem lehet kettőbe szerelmes lenni. *Káldorral:* Dosztojevszkij ezzel szemben. *Én:* Mindig a nő felelős a szerelemmegváltás sikeréért, mert a nő útja a szerelem. Aljosa nem szerelmes, mert fontosabb magának, mint szerelme tárgya. Ha férfi igazán komolyan szeret egy nőt: abban a szerelemben mindig a szeretet dominál. Edit szerint ez nem biztos: nem ösmer igaz férfi szeretőt. Ezekkel szemben a Trisztán–Izolda szerelemtípus, melyben egyforma fontosak egymásnak. Ez szemben a platói kölcsönösség nélküli szerelemmel, mely valahogy láncszemszerűen vezet Istenhez. A kölcsönösség kérdése: Végleges-e az empirikus egyének és érzések inadekvátsága által szült szerelmi fájdalom, vagy csak az, amely tisztán a teljesült szerelem határát jelzi, az, hogy két egyén, két test nem lehet valóban eggyé az empiriában? Ennek szimbóluma: Trisztán és Izolda adekvát szeretők, mégis meg kell halniuk, hogy eggyé lehessenek, Trisztán és Izolda sem hűek egymáshoz az empiriában (Marke, fehérkezű Izolda, az elválás). Van-e, elérhető-e a kölcsönösség ideálja? Van-e jogosultsága a féltékenységnek? Editnek, nincsen – mert a realizált igaz szerelemben nincs helye. Szóval, alacsony fejlettségi fokú állapotban is csak azon érzéseknek van helyük, vétessenek komolyan, melyek a felsőben is megállnak.

Hindu: (India „vasárnap ország”). Válasz arra, hogy melyik a szerelem két útja közt. Mikor Krisna az asszonyok között nőtt fel, mindegyik

vágyott utána, és ő száz alakban táncolt velük (megváltás előtti misztikus teljesedés, pillanat-abszolútság, intenzivitási öröklét). (Az, ami az empiriában elmúlik, de oly intenzív volt, hogy belebukik az öröklétbe, és ott megmarad. A toll, ha már nem ír, az írás örök!) A másik öröklét egybekapcsolja az időbelit az időtlennel. Keleti öröklét, újjászületés – szemben a nyugatival, az egyéletű ember beleírja magát a mennyországba vagy pokolba.

(...)

Az én metafizikai alapfájásom a vágy, életigenlés, „kölsönkéri a kint az örömhöz” kifejezőeszközül. Alapjában, hála Istennek, békében lehetek Istennel. Mannheim alapfájdalma a kétely (intellektus kerülő útja), ha meg van elégedve, és nézi és simogatja a közte és Isten közt levő falat: ez léha esztétaság.

A kedvesség nem maszk (Károly), de szerénység. A nem kedvesség azt kiáltja „itt nincs rend”, „segítség!”, ezt csak nagy szeretet mellett szabad kiáltani. Az idegsíkon udvariasság a kedvesség neve. Önmagában nincs erkölcsi értéke. Legfőleg a szándék emelheti erkölcsi síkra. Nem lényeg, de külfarmát, nem mit, de hogyan jelent. Olaj kerékkendő. A metafizikai síkon szeretet.

1924–25.

Olyan időben nőttünk fel, mikor – kisírva a polgári sivatagból magános egyén-obeliszek – a „mértéktelenséget” hittük, az „abszolútát” posztuláltuk minden nagyság alapjának. Pedig a mérték minden megvalósult valóság lényege, létfeltétele egyben. A morál teljesen „mértéken” alapul. Nincs morális győzelem fizikai erőszak nélkül a társadalomban: minden a mértéken múlik. S.[pitz] R.[en] mondta: „a kémia a fizika, a pszichológia a biológia felé gravitál”, mert a kvantitásra vezethető viszsza mindinkább a kvalitás is. A kvantitás mérhető, lelke a mérték. Ez első pillanatban egy monista materializmus felé való visszatérést látszik jelenteni. Pedig csak azt jelenti, hogy a lélek nem az anyag felett, de valahol az anyagon, a „hét kása megetti tündérországon” keresztül hatolva lelhető fel. L.[ukács] Gy.[örgy] gnosztikus „das Licht muss sich in die Finsternis versenken”-je⁸ is itt van. S igaza van, hogy a polgári gőg nem látta meg, nem is akarta látni a közel földi gazdasági problémákat, s úgylis elérhetetlen (ma még) szubtilitások követelésében élte ki magát. De feledi, hogy viszont a föld mérhető. Sőt, szerintem a mérték elsőren-

dűen szociális, mert általánosan érthető és közölhető kategória. S ezért nem „erőszak vagy szeretet”, de kompromisszumélet kell. A tér nem jellegtelen. L. Gy.-nek igaza van abban, hogy igen jellemző kultúrákra, hogy isteneiket hová helyezik. A földre, a föld alá, vagy fel az égre, mint a kereszténység. A matrimoniális kultúrák bizonyára (szimbólumegység folytán) a föld alá, az uterusba, a transzcendentális kultúrák az égre. Igaz, itt területi különbségek: sivataglakók az eget, földművesek a földet tisztelik, figyelik. De ez mind össze is függ. Erről kéne még Gyurival beszélni.

Azt hiszem, ha Gyuri a hinduknak teljesen letagadja az egyénelményét, téved, minthogy biológiailag megvolt, nekik is kellett hogy legyen ezen testi élmény számára egy mágikus és egy metafizikai megfelelőjük. Csak más helyet foglalt el a lelki hierarchiájukban. Gy. azt hiszi, hogy kategóriáink teljesen át fognak alakulni. Kétlem. Más lesz a morál, de tökéletesedési vágy marad. Más lesz a megismerés módja, de marad logikán túli logika rendszere a megismerésnek. A metafizika maga az élet feletti megdöbbenés élménye: örök, illetve tudatosítása ezen megdöbbenés.

(...)

H.[erbert]-val: minden a tipikust, a fajt kiemelő ábrázolás ornamentális felé, minden az egyénit túlzó kiemelő a karikatúra felé tendál. H. szerint ez az egyéniség diszkreditálása. Tévedés, az egyén lázadó; a lázadó, ha gyenge, komikus, főleg ha küzd egyénisége egyik felével önmaga ellen, de az erős lázadó lehet groteszk, luciferi. A sátán groteszk, de nem komikus. Az egyén, ki faja öntudatával lázad, magával viszi tipikusságát, ornamentálisát is: az ornamentum és egyén egybeolvadása a szimbólum.

(...)

A bálvány a bálványkorban nem volt művészet (Gy.-val). Én is tagadom az esztétikai kategória maradóságát. Esztétika és művészet mai értelemben véve: egy komplikált kémiai vegyület eredménye, mely társadalmi állapotunkra vezethető vissza. Beavatkozik ismét a reálisba, mint a mágikus korban, ha másként teszi is. De van valami az emberben, ami ősbiológiai, tehát metafizikai is, egy *funkció*, ami azt csinálja a dolgokhoz, ami művészetté is teszi őket. Gy. szerint „számunkra a világ nem elég látható, hallható, szóval érzékelhető”, a művész túlozója, kiemelője az érzékelhetőségnek; e célból egy irányba teszi érzékelhetővé a világot,

hogy intenzívebb legyen. Szűkülése a művészi erőnek, ha (bálvány és szentkép helyett csendélet, mint a moderneknek) csak a láthatót akarjuk láthatóbbá tenni. Persze ennek az érzékivé váltásnak nem a szépség az esztétikai célja eredetileg. Annak a valaminek, „Ding an Sich”-nek világra (emberi érzékkel elfoghatóvá) kényszerítése, melyet ábrázolunk. Szülés vagy földre késztetése egy más dimenzióban élőnek. A metódusban van a művészet súlypontja, nem a műtárgyban. A művészet egy mágiikus vagy metafizikus módszer. Művészetet csak a művész él meg. De jó korokban mindenki művész; minden hívő hozzávarázsol a bálványhoz egy kis láthatóságot. Minden jó olvasó: ráolvasó. Viszont minden igaz művész kellett hogy a közvágyból alkosson és merítsen. Ma, az eltört társadalomban csak a művész művész, tehát félség marad maga is. Kérdeztem Gy.-t, milyen „Sein” elem marad meg „Werden”-re beállított világnézetében. A „Sein”, az eleaták „Sein”-je elvont volt, mondotta, és ez helyes, de a „Werden” ma konkrét lett, mondotta, szemben a héraikleitoszi „Werden”-nel. Nem fogtam azonban fel teljesen indokolását. Szépen elmondta, hogy a forma a „Sein” elve, folyton belső tartalmánál fogva átalakul, maga a matéria folyékony, a „Werden”, de lenni, megvalósulni csak forma, szóval az öröklét alakjában tud. Ez a dialektika, mondotta, az örök. Ezt teljesen elismerem, de ha ez örök, akkor sok minden egyéb is örök kell legyen. Hiszem, hogy már ebből az egy tételből levezethetően is. Mert ha minden megvalósulás forma, akkor közös törvényeknek is kell hogy alá legyen vetve, s ezek a törvények örökek, mint a forma maga. Azonkívül emberi gondolkodásunk is *forma*, s törvényeiben, a *cél* keresésében is örök, s aki célt mond, minden metafizikát vállal. Gy. szerint a forma öntudatra ébredése: a forma csak úgy lehet öntudatos, ha eggyé éli magát anyagával, szóval az anyag öntudatra ébredése. Az öntudat a legkeményebb forma, isteni forma.

(...)

1927. szeptember

Mannheim, Lukács vitatkoznak a kommunizmusról. Arról, hogy a racionalizmus végigvittsége a k[ommunizmus]-ban tulajdonképpen elmentésben van azon organikus és dinamikus értékekkel, melyeket a romantikus kritika követel és védelmez. L[ukács] ezt tagadja, illetve azt állítja, hogy az ő kívánságai (a munka értelmesítése) nem romantikusak. Igen bölcsen mondja, hogy a kapitalizmus ismérve a részletek végletekig

vitt racionalizálása, ellentétben az egész irracionális voltával. Ha az egész van racionalizálva, akkor a *ráció* más értékű és más értelmű, mint ma. Ezt értem. Nem az a fontos ugyanis, hogy racionális vagy sem, ez csak egyoldalú szempont, én hiszem, hogy ami ma irracionális, tegnap racionális lehetett, s holnap is mást érzek racionálisnak. A mágia például racionális volt a maga korszakában, s ma ismét bevonul a tudományba, a racionalitásba. Az organikus, a dinamikus is lehet racionális, ha *emberi* ráción túlmenő is ma. A ráció transzcendálja az embert, mintha csak kifutószála lenne az emberi ráció egy rajtunk túlmenő hálózatnak. Ezt érzem. Még sok másról is esett szó, amit elfeledtem vagy nem értettem. L.-nak nagy vonalban mindig igaza van (egy fentebb említendő kérdésig), de azért M.[annheim]-nek ellenvetései is igazak. A realitás *eddig* tán, eddig inkább M.-nek ad igazat. Beszélnek a bürokrácia túltengéséről, az élet mechanizálásáról. A gyári munkás k. rendben részt vesz az organizatorikus egészben, ezáltal nem oly rémes az „egy csavar” munka. Ez igaz, de nem pótolja, vélem, teljesen a paraszti és kézművesi munka egységét. Absztrakt az érzéki helyett. Lukács szerint a k.-ban a munkás felváltva dolgozhat minden csavaron, ez sem pótolja teljesen a mű egységét, és K.[ároly] szerint ezt a k. taylorista tendenciái meg is gátolják? Lukácsnak szerintem *mégis* igaza van abban, hogy az ideálisan megvalósult k.-ban beleértékelődnének ezek az „organikus élet ember” tendenciák. Viszont K.-nak igaza van, ha kételkedik az „ideális megvalósításban”. Szerintem, mert ismét parciálisan osztályérdekben és *ideológiában* csinálják. De lehet, hogy malgré lui⁹ jól sikerül. Viszont értem L.-t: a tetterbernek *kell* ilyen abszolút hit. – Most az én ügyem. L. szerint mitológia, a ráció felmondása utáni konstruált kikerekítés. Ennek szerint nincs helye a k.-ban. *Ezt* tagadom, mert az *egész* utáni vágy isten-emberi előjogunk. Viszont ez az egész képzet lehet statikus és dinamikus, és lehet egy szintézise mindkettőnek, valami harmadik inkább, „gyermek és apa egy személyben” mint szintézis. A misztikus élmény sem fog elveszni, a mágikus sem.

LUKÁCS GYÖRGY

ETIKAI TÖREDÉKEI 1914–1917-BŐL

(A Dosztojevszkij-könyv jegyzeteiből)

Ad objektív szellem I. Right or wrong, my country;¹ a hősiesség történelmi fogalma: nem a cél a fontos, hanem az *én* viselkedésem. Még erőteljesebben a vazallusoknál: rosszallás és mégis szolidaritás. (63)

Ad objektív szellem II. Egyébként a szocializmussal és mindenki eljövendő (tehát elvont és átélhetetlen) boldogságával szemben Raszkolnyikov személyes jótette (. . . az egész Marmeladovékhoz való viszony . . .). Ehhez kapcsolódik viszont a legigazibb dialektika: *saját lelkünket kell feláldoznunk* (Raszkolnyikov csak „mindent” áldoz Marmeladovékért . . .).

Tolsztoj tanítása a „tisztának maradásról”, Judith,² eredendő bűn, „Krisztus és Júdás”: mindennek azonban az objektív szellem, a jehovikus küzdőtér realitása az előfeltétele. (61)

Ad objektív szellem III. A bűn orosz fogalma: *a)* bűnöző = szerencsétlen, *b)* a törvényhozó mint bűnöző: minden kiontott vér – bűn (Raszkolnyikov . . .).

Ez az objektív szellem feloldása: Tolsztoj vonala.

D.[osztojevszkij] kísérletei az irányváltoztatásra: a bűn mint metafizikai létező és evidenciája a lelkiismeretben (ezt csak az ateizmus homályosítja el: Miskin lehetetlen bűnei . . . Ezáltal az objektív szellem egy része abszolút szellemmé válik – és egy része eltűnik a lényegtelenségben . . .). (Ahogy Tolsztojnál a házasság stb. természetivé válik.) (64)

Ad objektív szellem IV. Minden pánlogista³ figyelmen kívül hagyja az átmenetet a formális logikáról a transzcendentális logikára. Ennek az a következménye, hogy figyelmen kívül hagyja a szférák struktúráját (immanens logicitás [szükségszerűség] intelligibilis véletlenség mellett) és ennek metafizikai következményét (az adottság *immanens és transzcendens jellegét* – és ezért magához a metafizikához fűződő paradox viszo-

nyát). Ezért válik számukra az állam (jog, első etika) vagy abszolút szellemmé (német filozófia), vagy Semmivé (zsidók); irodalmilag az elsőhöz Goethe, a másodikhoz Tolsztoj (csak hogy T.[olsztoj] számára az objektív szellem területéről néhány dolog [házasság] természetű lesz). – Az objektív szellem igazi struktúrája megismerésének lehetőségét történetfilozófiailag kell megteremteni, ebben van Marx jelentősége. (59)

Notanda VII. A kant–fichtei etika logikai struktúrája szerint az ontológiai istenbizonyítékhoz hasonlítandó, és ennek megfelelően illeti meg logikai jogosultság, illetve jogosulatlanság. (37)

Notanda III. Hogyan lehetséges Hegel? Ahogy az Én-fogalom elvezet az individualitástól (a gyakorlati ész primátusának logikai-görög jellege).

Ad ellentétes fogalmak a praktikus szférákban: a törvényenkivüliség fogalma a jogban.

Az orosz elitéltek jogfosztottsága. Első etika: valószerűség; a félreértés feloldása. A szférákon belüli viszony: élet és nem konstrukció (a Solen is átélt – Kant a tiszteletről).

Boldogság mint pusztá közvetlenség; így levezetni a házasságot: a hűség mint erény az első etikában. Átmenet a másodikba Kierkegaard-nál: az etika teleologikus felfüggesztése; inkognitó (Ábrahám...). Fontos K.[ierkegaard] számára: így éppen annyira lehetséges a Jó, mint a Rossz... „*Démoni* minden individualitás, amely közvetítés nélkül egyedül (innen a másoktól való elhatárolódás) önmagában áll kapcsolatban az eszmével. Ha ez az eszme Isten, akkor az individualitás vallásos, ha a Gonosz, akkor démoni a szűkebb értelemben.” (82)

Ezeknek az esztétikai (luciferi) kategóriáknak az első etikához való viszonya: talán az anyag eredetiségén keresztül, nem jakobinus érzület (Goethe). Milyen a határ az első etika és a luciferikus etika között? Hogyan kezd az első etika metafizika lenni? (Esztétikailag: mikor válik a regény eposszá?)

Az önmagához elért (luciferi) lélek nem ismer Sollen-t (Goethe, Schiller, a hős, a bölcs) – honnan jön ebbe a világba (Wilhelm Meister) a dualizmus? (83)

Németország és Oroszország I. A „klasszikus kor”: nagy feszültség az első és második etika között. A második maximuma – az államot (amely pusztán utópikus) metafizikai szintre kell emelni, hogy fennmaradjon az egyensúly. A rendszerre és homogeneitásra törekvés (esztétikai-luciferi-

kus értelemben): a második etikának rendszerben (államban) *kell* feloldódnia (az eretnek-„protestáns” tradíciók feloldása) – Homburg hercege, Kohlhaas.⁴ „Ha nem lett volna erényében túlzó. Az igazságérzet tette rablóvá és gyilkossá.”... (105)

Németország és Oroszország II.

Probléma: mit talál az önmagához eljutó lélek szubsztanciaként?

1. *India*: az eltűnő individualitást.

2. *Németország*: a saját lelkét – Istenhez való viszonyában.

3. *Oroszország*: a saját lelkét – a más lelkek Isten akarta és teremttette közösségében.

Ebből *Németország tragédiája*: csak magányos hősök vannak (Goethe és Luther mint kompromisszumok). Kiút: polisz. (Ezért analógia Görögországgal, de rossz lelkiismerettel; a struktúra szerint luciferikus, de parakletikus⁵ akar lenni (mint tudati folyamat görög: görögök akarunk lenni, de nem tudunk, vágyódás). *Kötelesség*, mintha, luciferi-hősi magatartás legyőzésének kísérlete parakletikus-testvéri módon, a közöség útján; de ez vagy túl jól sikerül – és a jehovikusba vezet (Hegel), vagy rezignáció (Luther...). . . . Sohasem organikus, mint a polisz tiszta luciferizmusában. . .

Aztán problémák:

1. A „rend” Németország, Franciaország, Oroszország számára. (...) 2. Az új német irodalom harcban a régi tragikus merevséggel (Beer–Hoffmann, *Pippa táncol*.⁶) 3. Tisztaság mint erény: ebből más *bűnfogalom*, mint az oroszban: a jóvátehetetlen – tragédia és kegyelemdráma (a második etika viszonya az elsőhöz) (konfliktus és polisz). (143)

Németország és Oroszország. Vonzások és választások és Anyegin. Goethénél éppen akkor győz a házasság, amikor minden „érzelmi akadály” le van győzve: a „lélek” győz (A Jogfilozófia).

Puskinnál a döntő mozzanat „Felépítheti-e az ember a boldogságát egy másíknak a boldogtalanságára?”.

Túl tudná-e lépni Tatjana – az orosz nő – Goethét? (144)

Oroszország és Nyugat-Európa. Első–második etika.

K.[ierkegaard]: Az etika teleologikus felfüggesztése – mindig a kötelesség, az őszinteség (a kinyilatkoztatás, az „általánosság”) felfüggesztése. A második etika magányhoz (elhagyottsághoz) vezet. Oroszország:

világ (állam, társadalom, első etika), félreértés, izoláltság, második etika (a bűnöző is): áttörés.

(Felfüggesztés: Stadien, 206; valamint „Így kell a vallásosságnak az embereket végérvényesen elválasztania, ahelyett, hogy összekapcsolná őket!” Stadien, 214.)

Szeretet: a „szolidaritás típusai” (metafizikailag).

Tolsztoj harca a kereszténység, a transzcendencia ellen: a halálnak immanenssé kell válnia, mint a természetben. Innen a természetközelség mint eszmény (öskeresztényi). Mivel minden immanens etika természet-filozófia, ezért öngyilkos szükségképpen Tolsztoj földi megváltástana.

a) Esztétika – és megszünteti a művészetet.

b) Ami fontosabb (nem látja a kultúra transzcendáló [a kötelességtől eltérően] üdvösségre törekvő jellegét).

Abszolutizálja a kultúrát, és (a boldogság utáni vágyból) mélységes askézist teremt (a konvenció is mint magasabb szintű természet, pl. házasság). Mindig az a tendenciája: ezt az életet, úgy, ahogy van, tökéletessé tenni. (26)

Az első etika kritikája

A követelő fellépés nevetségessége (Arkagyij, Liza...). Nem a lélek kisszerű, itt kisszerű. Ilyennek mutatkozik a jog és az első etika minden kategóriája (perek, Raszkolnyikov, Rogozsin, Mitya...). Mindig valami másról van szó...

Az a tragikus, hogy a második etika lélekvilága ingatag vagy csalóka lehet: D.[osztrojevskij] szociológiája. De sose teszi a legcsekélyebb kísérletet se arra, hogy a második etika veszélyes kalandjából visszahúzódjék az elsőbe (mint pl. Ibsen). D.[osztrojevskij] nem romantikus, nem ismer paradist perdu-t.⁷

A második etika mint valóság

D.[osztrojevskijnél] mint élet (eleven élet), Tolsztojnál mint érzés, Bolkonszkij Austerlitznél, Levin, Nyikolaj Rosztov a kártyaveszteség után, de éppen ezért a) átmeneti, b) pusztán mint boldogság, „visszatérés a természethez”, a kultúrán való *túllépés* helyett.

A német romantikában mint gondolat: *irónia*, ebben frivolitás. Hegel okos megállapítása, hogy ez a szubjektummá válás csúcspontja. Igaza van az iróniával szembeni polémiában (mint gondolat frivol és képmutató).

A kereszténységhez való viszony (Adjátok meg a császárnak...)

Kierkegaard konzervativizmusa. (13)

Tolsztoj és D.[osztójevszkij] az eszméhez való viszony.

D.[osztójevszkij]: a realitás eszméje mint a realitás alapja.

T.[osztójevszkij]: az (emberi-kulturális) eszmék jelentéktelensége a természet-hez (a pszichológiai szférához) viszonyítva.

Ezért D.[osztójevszkij]: dialógus; T.[osztójevszkij]: a dialógus lenézése (ez élesen Kitty és Levin viszonyában).⁸ (27)

Tolsztoj és D.[osztójevszkij] ad objektív szellem és második etika: *kivégzés*. D.[osztójevszkij]-t az érdekli, mi történik a kivégzendővel, milyen gyümölcsözően hat a lelkére.

T.[osztójevszkij]-t a gépies, erőszakot tevő (a Gonosz erő), ami a kivégzendőt a gonosztett elkövetése felé hajtja. (28)

Realitás: bűnöző, aki bűnözőnek érzi magát.

A morális probléma mint realitásprobléma: az első etika mint második etika. Ezért: a nihilizmus veszélye... (Raszkolnyikov).

Más korszakokban:

a kaszt mint realitás (W. Meister mint paradigma);

cselekvés és realitás: ami pszichológiai, az irreális (a modern regény).

Az epikában (D.[osztójevszkij] kivételével) szociális kategóriák vannak, amelyek inkább alapozzák meg és érintik a realitást: a „közös” mint az epikai szubsztancialitás principiuma → (itt ellentét a drámával); a második etika pótléka D.-nél. (107)

Csak az egyes ember Krisztus. – Igen, ha „mindenki” Krisztus, akkor nincs kereszténység. – Dilemma: minden egyes embernek Krisztusnak *kellene* lennie – etikai demokrácia, de az apostolokkal megkezdődik a *kompromisszum*. (73)

D.[osztójevszkij] hőseinél az a tragédia, hogy még sincs praestabilita harmonia⁹ eszme és élet között. Vagy az eszme vall kudarcot, vagy az embernek az eltérésekhez való viszonya (a Schillerhez és Ibsenhez való viszony).

Tolsztoj: a régi Nyugat-Európa.

Nyehljudov: nem *őt* akarom megjavítani, hanem *önmagamat*... Ezt Katyusa¹⁰ felismeri... „Általam a lelkedet akarod megmenteni. Élveztél ebben az életben, és általam akarsz a másik világban üdvözülni.” (145)

Tisztaság: „ha egyetlen csúf bűnnel mégannyi lelket megválthatnánk is a pokoltól, hogy meg se tudnók számolni: nem szabad megváltani őket.” (Eckehardt I. 29.)

Tolsztoj: a művészet meg kell hogy szüntesse az erőszakot.

... Minden szenvedésre van felelet. A földöntúli (metakategoriális szenvedés Dosztojevszkijnél) megsejtése az üdvösség megsejtéséhez tartozik.

... *Isten országa bennetek van.*

Dosztojevszkij világának lélekszubsztanciája (második etika) idézi elő azt, hogy a megválthatóság állapota életproblémaként van adva. Minden más költészetben a saját lelkünket keressük – ezért van meg megszüntethetetlenül az empirikus világ. D.[osztojevszkij]-nél ez csak mint valami fátylon át látható: az ő világa az etikai szolipszizmus¹¹ káosza. Ezért: vágy egy általános *megbocsátás* után (mert akkor ezen a szolipszizmuson is túl lehetne jutni). Az ember átéli: csak egy lépés, csak egy mozdulat – és lehull a fátyol; és mert ez lehetetlen, gyűlöljük vagy a másikat, vagy önmagunkat, aszerint, mit érzünk oknak. (Nagyon erősen Hippolit. Mint pozitív világnézet Zoszima elhunyt bátyja.) (99)

Misztikusok, második etika a kontemplációról (mint tartós állapot-ról); nemcsak az eredendő bűn, hanem a szolidaritás, a *szereket kötele-sége* is távol tart (fraternata revocat charitas¹²) (clairvaux-i Bernát).¹³

A második etika felől az állam a) nem létező-rossz (India–Tolsztoj;

b) a sacrificio del'anima¹⁴;

c) túlhaladott, de létező valóság
(mint az első etika számára a természet
– biológiaiilag).

(Dosztojevszkij – Ivan Karamazov és Zoszima viszonyának jelentősége.) (13)

Jehova – túl ostoba ahhoz, hogy felfogható legyen.

A jehovikus világ elismerésére négy lehetőség:

1. abszolút közömbösség (Kelet);

2. kritika és akceptálás – Isten kedvéért ... kereszténység;

3. Hegel: ami valóságos, ésszerű;

4. Credo quia absurdum: pozitív, valóságos, mert ésszerűtlen. (53)¹⁵

A *bűnöző* ... (az államképződmény periferiáján – mint a „törvény” és a „kötelesség” „elismerésének” meggyengülése és a „lázaság” ez ellen) dezertáló: esztétikai idegenkedés.

Ezért juthat az államkomplexum egésze a jehovikus (természettörvény) vonalába. A terrorista mint hős, akinek lényege mint ez ellen a jehovikus világ ellen való „lázaság” fejeződik ki. – De ha a Jehova elleni

harcnak valahol másutt van a centruma? (A jogrendszer jehovikussága. Oroszul: a bűnöző mint „szerencsétlen” – Tolsztoj is bírálja az igazságszolgáltatást a *Feltámadásban*.) (31)

Az állam vagy a szervezett immoralitás – *belülről* mint rendőrség, büntetőjog, rendek, kereskedelem, család; *kívülről* mint a hatalom, a háború, a hódítás, a bosszú akarása. Munkások mint katonák. (Nietzsche): Jog és etika. Még a második etika is jogfilozófia N.[ietzsche] számára. (32)

Kereszténység. Paulus¹⁶ mint konzervativizmus és forradalmiság egy-
sége, hangsúly az előbbin (Troeltsch, 80),¹⁷ de Paulusnál... ez csak engedelmeskedés, megadás az adott Isten teremtetten, a maguk módján mégis bűnben gyökerező hatalmi viszonyoknak... Ez szociológiailag fontos lehet: metafizikailag *Jehova* akceptálását jelenti és a szenthez való fordulást.

A *predesztináció* felmerülése... az utópikus követelmény voltaképpen feladása, Krisztusnál ez persze a második etika kizárólagossága, míg a későbbieknél mindinkább a Jehovához való közeledés lép előtérbe.

Aszkézis: az egyház ingadozása „a világ jogosultságának a legcsekélyebb mértékben is megvalósuló elismerésében”...

A kereszténység *nem antijehovikus tendenciája* abban mutatkozik meg, hogy bár a tulajdont, az államot stb. a „bűnnel” hozza kapcsolatba, mégis azt parancsolja, hogy alkalmazkodjunk a dolgok ilyen rendjéhez... Ily módon az *állam* nemcsak a *bűn* következménye lesz, hanem orvoslás is... Ténylegesen akceptálni kell és – a posteriori – megalapozni... Itt van az irracionális-tényleges Isten jehovikussága a metaracionális-parabolisztikussal szemben; ebből fakad Görögországgal párhuzamosan egy *új luciferikus polisz szükségessége* (egyház) és kiteljesedett egyházának jehovikusba fordulása (az ősegyház radikális individualizmusának pótlása). (75)

Kereszténység – társadalmi tanítás II.

Aquinói Tamás: elismeri a *tulajdon és rabszolgaság* (sosem tiltott) relatív jogosságát (Troeltsch 290–1). Organizmus (a képződményeké) és patriarchalizmus: önkéntes vállalkozás... *Az organikus eszme forradalmi is*: „Igazságtalan, Isten törvényét be nem tartó intézményeket meg lehet és meg is kell változtatni stb.” De a mérce az egyház kezében van. Ami patriarchális, az konzervatív. Az egyház idealizálta a tényleges állapotot és igazi, ész és kinyilatkoztatás által egyformán megkívánt esz-

ménynak nyilvánította. *Egyház* mint a modern állam mintaképe. Az *objektív szellem* az egyházi életegység átformálása az egyházi közösségi eszközök nélkül. *Az egyház értelme* . . . a megváltást az intézmény istenségével a végtelenül véletlen individuumtól függetleníteni.

A reakció erre csak szektaformában lehetséges, amelynek az önkéntes közösség (a második etika egyeduralma) miatt *arisztokratikusnak* kell lennie. . . .

Luther a predesztinációt állítja a középpontba. A világi berendezkedéseket persze Isten iktatta be, a felsőbbségét és a tulajdont, a jogot és az esküt, a háborút és az erőszakot mind Isten akarta, és ezért részben jó, részben szükséges és nélkülözhetetlen a Gonosz elleni harchoz a bűnbeesettség körülményei között.

Emögött persze a bűn világa áll (inkognitóban).

Valóban keresztényi közösség nem lehetséges, mert az emberek többsége rossz. Mivel az egyház tisztán spirituális lényege túlságosan jelentős (abszolút második etika), tényleges szervezetében *mindent* át kell engedni a világi hatalomnak: ez az egyház szerelmi szolgálatának centruma. Ki kell kényszerítenie azt, amit az egyház mint spirituális szeretetrend nem tud erőszakkal kikényszeríteni.

Első-második etika a világ meghaladásának immanenciája. Isten szeretete az önmagukban közömbös és bűnösen romlott, de Isten akaratából igazságos világi berendezkedésekkel szembeni *engedelmeskedésben* . . . , mégpedig *minden* renddel kapcsolatban. Hasonlóság Machiavelihez. (76)

Pogány és keresztény. A bűn = tudatlanság antik elméletének a nézetek államosítása a következménye. De az antik fordulat *Kantnál* is (szabad akarat = jóakarat) ugyanehhez a konzekvenciához vezet: „A társadalomnak nem feladata, hogy növelje a jó és rossz közötti választás lehetőségét, hogy az ember szabadabb legyen. Ez a választás nem szabadság.” (. . .) Ennek persze az isteni szubsztancialitás is előfeltétele: annak bizonyítéka, hogy mindkét előfeltétel együvé tartozik.

. . . *Az állam elutasítása Augustinusnál:* Csak állatokon uralkodhat az ember. Az állam szervezett bűn. . . Csak Krisztus képes igazságos államot berendezni. A pogány istenek közömbösek az igazságosság iránt. (*Civitas dei* . . .) (66)

Hegel hamisan oldja meg „a szubsztancialitás dilemmáját” („lélek vagy állam”).

Hegel előfeltételezi az állam szubsztancialitását és erkölcsösségét (ezért kerül sor nála a fennálló istenítésére). (58)

A német filozófia az abszolút hiposztazált¹⁸ objektív szellem reprezentánsa. (60)

Schopenhauer: *A jogtalanság prioritása a joggal szemben*, mint ami eredeti és pozitív szemben azzal, ami levezetett és negatív. „A jog fogalma ugyanis csupán a jogtalan tagadását tartalmazza.” (*Die Welt als Wille und Vorstellung* I. 437–462.)

Még mindig túl metafizikai (a másik életakarátának tagadására alkalmazva) – és nem történeti-világtörténeti. (73)

Tisztázni: a jehovikus világteremtést pontosan meg kell különböztetni az eredendő bűntől; értelmetlen metafizika – és kénytelenek vagyunk bűnt elkövetni.

De ha Jehova – miért bűn a lázadás? (127)

Jehovikus metafizikát végiggondolni: tuberkulózis, hatalmi állam – minden egyforma messze Istentől (egyrészt bosszú, másrészt Assisi Ferenc. Kirilov és Sztarec Zozsima). A győztesnek igaza van. Az állam mint szervezett tuberkulózis; ha a pestisbacilusok megszerveződnének, megalapítanák a világbirodalmat. – Két lehetőség:

1. a győztesnek igaza van: a győzelem a lényeg;

2. minden egy (nem igazságos és nem jóságos) Isten dicsőítésére létezik. (Kálvin) – Mindkét esetben az emberi értékek, mindenekelőtt a lélek konstruktivitásának tagadása. (. . .) (137)

A szabadság (Kant és a *Theorie des Romans* értelmében).

Mi a szabadság metafizikailag? Nem kell-e túlhaladni? Nem a transzcendentális kerülő út pusztá – metafizikai – lecsapódása-e? Az Istenhez vezető úton van-e? (A bölcs!!)

Ad Werk

A megismerés fogalomhoz

a) megismerés mint Werk (az általános tudat műve);

b) megismerés mint a lélek tette.

Werk és személyiség. Werk mint kifejezés. A Werk-világ csalása. A szellem Werk-szőnyege, amelybe beleszövődik (magával sodró áradatként kell elgondolni).

Szabadság: a személyiség (én, lélek) is Werk.

Ad Werk

A Werk-világhoz való metafizikai állásfoglalás kikerülhetetlenségét ki kell fejteni.

A platonizmus jelentősége (Werk-világ mint a metafizikailag létező leképezése – tehát mint útmutatás és a hozzá vezető út) . . .

A kanti megoldás: etika mint metafizika – az ítélőerő kritikájának különleges helyével.

A probléma: lehet-e a Werk-világnak más, mint *mágikus* (esetleg gyengítve) pedagógiai vagy morális jelentősége?

(Tisztázni): psziché – tudat általában – lélek.

Werk-világ: a psziché kiürítése a normális én kedvéért.

Etika: a lélek (és az Én) kiürítése a Sollen kedvéért. Én-metafizika.

Vallás

Werkek (az első és második etika összekapcsolása).

Késő katolicizmus: egy külsődlegessé vált első etika egyeduralma; Werkek a katolicizmus ellen (Luther: A művek elutasítása: „Mivel előbb kell a fának jónak lennie, mint gyümölcsének, és nem a gyümölcs teszi a fát jóvá vagy rosszá, hanem a fa gyümölcsét, úgy kell előbb az embernek jámbornak vagy gonosznak lennie, mielőtt még jó vagy gonosz művet visz véghez.”) (. . .) (70)

Második etika. „A jóság a létben marad, és nem átfogóbb ennél: nem volna lét, nem volna jóság sem.” (M. Eckhart I. 156.) . . . A jóság izolációs fogalom, és Istent csak annyiban illeti meg, amennyiben „természetté” válik. Vajon nem mutatkozik-e meg ebben a *német szellem* is? A teljes izoláltság mint egyedül lényeges. Vajon nincs-e egy másik (*orosz*) jóság is, amelyik nem izoláció? (A kérdés, hogy a jóság Istent megilleti-e, nem azonos sem a jóság léthez kötöttségével, sem azzal, hogy a jóság izolációs kategória-e.) . . . Isten jósága az akaratnak felel meg.

Kierkegaard . . . etikai inkognitó önmagával szemben . . . (119)

A jó tehetetlensége

A döntő napon Aljosa elfeledkezik Dmitrijről . . .

Kiút a bűnből

Tedd saját magadat felelőssé az emberiség bűneiért. (12)

. . . A „véletlenek”, az apró körülmények fontossága, mint annak jele, hogy a sors nem hatotta át az életet.

. . . Sors, mint a lélek szimbolikus kifejezése.

. . . *Sors*: a konstruktív formává vált élményséma.

Jóság: csak látás: ezért „tud” Miskin vagy Aljosa olyan dolgokat, amiket még az sem tud, akiről szó van.

Notanda ad Dosztojevszkij

A jóság *elvontsága* (Rogozsin is – Miskin).

A segíteni nem tudás metafizika (nem áldozhatom fel magam).

A bizalmatlanság és a hazugság pszichológiája.

II. A második etika kategóriái

Igazságosság... Az igazságosság nem fordul elő Dosztojevszkij-nél... felszámolja az igazságosságot, hogy a jóságot tegye a helyébe. A legélesebben Máté V. 38–40. A „Ne ítélj” VII. kk. is feloldja az igazságosságot. *Metafizikailag* a teodicea¹⁹ (és ellendarabja) egész sorsa attól függ, hogy az igazságosságnak szabad-e szubsztanciális értéket tulajdonítani...

Bizonyítandó, hogy nemcsak a parabolikus, hanem a luciferikus második etikának is transzcendálnia kell az igazságosságot. (A bölcs, a tragikus hős, amor dei intellectualis²⁰ viszonzatlan!)

A *pokol* mint az igazságosság szükségszerű következménye és a purgatórium prózája.

Igazságosság és *eredendő bűn*: feloldhatatlan – mindenkinek el kellene kárhoznia.

Predestináció: Isten mint végzet. A kegyelem az igazságossággal összeegyeztethetetlen.

Büntetés: közvetítés vagy a lázadó elítélése és szenvedése ... Megsemmisítés; manicheizmus szenvedés; dilemma: pokol-purgatórium, rémület vagy próza: veszélytelen vagy reménytelen az igazságosság végzet: a világ folyásának természettörvénye (a lélekvándorlás szabályozása)

a) a kegyelem áttörésének akadályai;

b) a megváltáshoz való hamis úttörés akadályai;

végzet: Isten feletti hatalomként áll.

A görögök hübriszkoncepciójának természet-törvényszerűsége. Első-második etika: munka, hivatás, Werk ... (121)

Notanda VI

A második etika bűnfogalma. Hiúság (a szubjektum elárulása). Frivolitás (eltévelyedés a szubsztanciától).

Ellentétpárok a jog, az első és második etika vonatkozásában megállapítandók, valamint a pozitívvá való kontrasztba állítás módja (a jognál: a megszegés a pozitív!). (118)

„Mert ahol nincs törvény, ott nincs törvényszegés se.” (Römer²¹ IV. 15.)

Igazságosság: a) a büntetés fogalma (összefüggésben a lélekvándorlással). Bűnhődés – megtisztulás. A természethez való viszony: *causa aequat effectum*²² (ördögi veszély: valentinianus gnosis).²³

b) Hogyan kerül a jog az igazságosságba és büntetésbe: állam mint második természet (jehovikus) (fátum mint harmadik természet). Mind a három természetfogalom statikus, ahisztórikus: fennállás, lét, megszí-lárdulás.

c) *Bűnhődés* (helyettesítő szenvedés – ártatlanság) szintén hiposztázált jogfogalom... Előfeltevés: egy teleologikus képződmény (család, állam stb.) szubsztancialitása, amelyet érint egyik tagjának vétke. Egy másik..., aki a vétket nem követte el, szenved és feloldja azt; antinómia: a bűnhődés lehetősége (ösbűn) előfeltételezi az individuum szubsztancialitását, a bűnhődés értelme előfeltételezi a képződmény szubsztancialitását.

A jognak a kinyilatkoztatásra vonatkozó vonásai:

egyrészt a tulajdont, családot stb. kinyilatkoztatásként kell hirdetni (Stahl II. 228),²⁴ másrészt azonban a jog számára nem érvényesek azok a dolgok, „amelyek csak az egyes ember üdvét szolgálják – pl. aki azért néz egy asszonyra, hogy kedvét töltsse, annak a házasságra van szüksége”. (230) Kritérium csak az egyes esetre van – szükség szerint.

A Biblia dosztojevszkiji álláspontja: nem polemikus második etika. (84)

I. A második etika kategóriái

A konkrét túl van végesen és végtelenen...

A valóság lehetőség és szükségszerűség egysége.

A bűn – „Isten előtt” való voltának fontossága (mérték és cél).

De – minden bűn „Isten előtt” való, vagy a bűn csak a második etika kategóriája, és minden más (ezen a szinten) jelentéktelen? (Krankheit zum Tode)²⁵

Ha K.[ierkegaard] azt mondja, hogy ez a meghatározás átfogja a gyilkosságot, tolvajlást stb., akkor talán az egész első etikát a másodikba helyezi (Hegel ellenpontja). Azt kellene megmutatni, hogy a – görög – bűn etikai adiaphora,²⁶ de India számára nem. (...) (122)

Orosz bűn. „Mindegyikünk bűnös mindenkiért és mindenért a vilá-

gon, ez kikezdhetetlen – és nemcsak az általános világbűn miatt, hanem minden egyes egyén valamennyi emberért és minden egyes emberért ezen a földön. Ez a felismerés az élet csúcspontja.” (Karamazov I.)

Aljosa sem hisz Istenben.

Ivan a felebaráti szeretetről. . . Az orosz probléma: a lélek önmagára találása a másikkra találás.

Ivan (és Verszilov stb.), akiben ez nincs meg (nem hisz Istenben), az nem orosz (értékfogalomként). (7)

Hebbel és Zoszima sztarec: valami örült azt képzei, hogy benne pontosan minden ember bűne, és neki ölnie, rabolnia, lopnia kell, hogy mindenki más tiszta és erényes legyen. (Tgb. I. 392)

Szenvedés mindig jehovikus motívumokból: ezért megszüntethető (az „asszony”-ról szóló régi elmélet mint válasz). – De minden mélyebb embernél: esszéisztikusan; az ember nem valami miatt, hanem valaminek az alkalmából szenved. Ez az esszéisztikus megállapítás az igazi, messiásért kiáltó szenvedés megsejtése, ami csak egy etikai demokráciában (a jehovikus motívumok megszüntetése) léphet majd világosan előtérbe. Itt is: Európa és Oroszország.

Egyrészt: Dante–Kierkegaard; másrészt: „a szenvedést magunkra venni.”

Dmitrij a „kisgyermek” miatt megy Szibériába. . . (117)

Szolidaritási típusok

a) Kelet: a másik (a többiek, az ellenség is) Te vagy, mert Én és Te csálódás csupán. . .

b) Európa: absztrakt testvériség; kiút a magányból. (A másik az én „polgártársam”, „elvtársam”, „honfitársam”. Nem zárja ki a faji és osztálygyűlöletet stb., sőt inkább megköveteli.)

c) Oroszország: a másik az én testvérem, ha magamra találok, magamra találva őt találtam meg. „Igazán, teljesen orosznak lenni talán annyi, mint minden ember testvérenek lenni.” (Puskin-beszéd 150.) (129)

Közösség: utópikus. . . győzelmes egyház mint a Sátán csele, Sabbath mint az „eljövendő világ forrása” (Baalschem 173.).²⁷ Ebből és Máté I. 2. Sabbath mint a befejezett teremtség visszfénye. A közösségről mint a megváltás visszfényéről szóló misztikus tanítás. A közösség egysége (ima) és jóság: a megváltás közelsége és távoliséga kidolgozandó. Közösség: rokon és távoli; jóság: egész idegen (mert még mindig izolált lelekkel számol), de a ritka igazán igazi esetben egészen közeli.

Oroszországgal is kapcsolatba hozni. . .

Az (emberek közti) úr és Isten viszonya . . . (130)

Második etika – hazugság

Razumihin: az igazsághoz áthazudni magunkat. . .

Peer Gynt: mint a romantika Goethe-kritikájának kritikája (Novalis–Hjalmar). Peer Gynt „kerülője”: *elfelejti* a célt. Lényeges: minden szituációhoz alkalmazkodik. A fichtei értelemben tehát. . . erkölcstelen. Mivel azonban a pszichológiai szubjektum a külvilághoz is tartozik: megölni magunkat annyi, mint magunkra találni. Így a lélek (típusa szerint) *anima rationalis christiana*. . . (120)²⁸

Az etika történetfilozófiája II.

A legfőbb erény átalakulása. . .

Kierkegaard nem hisz Istenben. Filozófiája a bizonyíték, hogy Krisztus csak a szentekhez fordult: a kereszténység lehetetlensége (amit K.[ierkegaard] bizonyít, amit azonban személyes méltatlanságnak tekint) elfedi szeme elől a fekete lyukat. Van azonban még az övénel is mélyebb kétségbeesés: itt D.[osztojevszkij] is egy lépcsőfok, nem az utolsó szó (Misikin, Aljosa).

A kereszténység elhalása. . .

Az apokalipszis kora. . .

(115)

„Nincs nyugat-európai, csak orosz (és buddhista) ateizmus.

Nietzsche kisszerűsége ebben az összefüggésben. Itt középkori módon kellene érvelni, és az ateista érveket ontológiai, pszichoteleológiai és morális szempontból csoportosítani. . . És az ateizmus egész problémáját a realizmus problémájára összpontosítani (mint a középkori realizmus – fogalomrealizmus).

Mivel valódi nominalizmus²⁹ csak a XIX. században van (Feuerbach jelentősége Oroszország számára).

Az időpont adott; Nyugat-Európa számára azonban az ateizmus csak perversz (egoista) mechanikus problémaként tudatosul. (Niels Lyhne): csak az ateista hősfogalom jöhet létre, amelyet Oroszországban Bazarov képvisel. Ez azonban tragikus-drámai típus, és a Hebbel–Ibsen–Paul Ernst-vonalhoz vezet: hogy lehet Isten nélkül meghalni? (Nietzsche az Übermenschével ebben a Hebbel–Hegel-féle mellékszál.) D.[osztojevszkij] azt kérdezi: hogy lehet (Isten nélkül) élni? (Ivan, Aljosa.) Vagy mi történik (Isten nélkül) (kozmikus és nem emberi vonatkozásban)? (39)

Ad realitás. Az Ivan-típus végső ingadozása Isten léte és nem léte között. Istenben hívő ateisták – talán csak Kirilov kivétel (ezért Isten nem létének konzekvenciája nem új morál, hanem: mindent szabad (és kudarcot kell vallaniuk). (10)

A *hit* az, hogy az Én, amennyiben önmaga akar lenni, és az is, áttetszően épül Istenre... Lehetséges ez? (Ami még fontosabb: lehetséges ez ma?) ... A *bűn* ellentéte a *hit*. Az erény mint ellentét pogány dolog... (122)

Mindennek el kell jutnia az üdvösséghez... Krisztus minden teremtményt felvett magába, hogy minden teremtményt megváltson... (138)

Isten hallgatása (*ad* korunk istentelensége)... (139)

Notanda II.

A *próféta tudása*: a Messiás eljövételére vonatkozik, és nem magára a Messiásra (János megkérdezteti Krisztust, ő-e a Messiás – és Krisztus azt feleli: Hinned kell ebben...). (128)

III. LEVEL

[1916. október 8.]

Édes Gyuri, már folyton akarok neked írni, minden nap, mióta elmentél, el is kezdtem többször, és aztán sose lett belőle semmi. Most ha mást nem is tudok, legalább azt megírom, hogy ki mit csinál. Magamról nem tudom, fogok-e tudni.

Herbert írja a regény¹ ötödik fejezetét, a *Tristán hajóján*-kötet ki van nyomva, Béccsel szerződött a *Halálos fiatalságra* (igen gyalázatos föltételek mellett), és állítólag Geyer a télen játszani fogja *A Szent Szűz vérét* (ez utóbbiban is eléggé kételkedem). Különben nagyon keveset látom, többnyire csak evésnél. Úgy tudom, irt neked.

Anna² nem jól van. Rosszul bírja egyrészt a hivatalt, mely nagyon terhes is, részben az anyagi dolgokat, részben egyéb szentimentális dolgokat. Nagyon sajnálom, és nagyon aggaszt. A mostani szituációja rosszabb és nem jobb, mint volt azelőtt, külsőleg is, belsőleg is. Azt hiszem, nagyon jó volna neki, ha írnál. Nagyon szeret téged. Se Auguszthoz³ nem akar menni, se vasárnap nem szeret eljönni, mert nem vagy itt, és „csak búsul, ha mégis jön”, amint mondja. Én nem tudok neki sem mondani semmit, és segíteni sem, mert egyáltalában senkinek sem tudok, és különben is ő nem szól, csak én látom. Párszor meglestem a villamosnál, mikor itt a Krisztinában leszállt – mindig sírva száll le a villamosról, és mindig sír, ha azt hiszi, nem látják. Herbert pedig olyan nagy csacsi az asszonyokkal, mindig. Anna anyja elment tőle a másik lányához, és most szentimentális leveleket ír Annának, szegény öreg asszony. Amellett Anna nem is ér rá semmire, se sétálni, se olvasni, se emberekkel lenni, és mindennel annyi gond van most, mindennel törődni kell, minden munkát ad, a ruha, a cipő, a zsír, a kenyér, a cukor. Ilyeneken kell gondolkodni, hogy honnan vegye az ember. Hát írj, ha tudsz, Annának.

A vasárnap teljesen elzúllott, mióta elmentél. A két ifjú jön ugyan

még, de semmi sincs a régi nivóból. Fogarasi beteg még, Antalt, úgy látszik, legyőzte az ellenséges princípium – de azért ő még jön néha. Emma nem jön. Anna nem szeret jönni, de ha jönnek is emberek, színházba vagy moziba megyünk, és mindenki bús és kielégítetlen, és semmi lényegségről nincs szó, mert az objektív témákról nincs aki beszélne, szubjektív témákról pedig senki sem akar. Mannheim egyébként elhatározta, hogy nem megy Németországba, azt hiszem, nem is lehetne neki, szülei és állása miatt (kapott állást a városnál). Hausernak egy igen jó órája akadt Antal útján, két fölnőtt gimnazistával sétál havi 300 koronáért.⁴ Szóval a megélhetése rendben van egyelőre.

A csomag megérkezett, az esztétika második fejezetét Hauser reklamálja, hogy azt neki küldted, az egészét Anna reklamálja, hogy őneki küldted – én Hausernak adtam, mert ő már elkezdte, hát olvassa végig. A Kierkegaard-t magamra vonatkoztattam. Most a *Furcht und Zittern*⁵ olvasom, ha végén leszek, talán majd írok neked, és egyet-mást kérdezek.

Te mit csinálsz, és Lena mit csinál? Nagyon szeretnék neki is írni, de nem tudom, lehet-e, és nem is tudom, tudok-e.

Van-e valami kilátás, hogy belátható időn belül jössz? Herbert premierjére Bécsbe vagy Pestre jönnél?

Okt. 8. Vasárnap

Édes Gyuri, ezt a levelet már nagyon régen kezdtem, és sose fejeztem be – ez már az ötödik, amit írok, de mindig nem bírom rászánni magam, hogy elküldjem. Ugye nem gondolod, hogy nem gondolunk rád? Én mindennap, és nagyon próbáltam neked írni, de nagyon nehéz, mert nem tudom, mennyit tudsz és mennyit láttál, amikor itt voltál, az én mostani életemből – és azért is nehéz, mert sok dolgot magam sem tudok, sok dologról beszélni kellene előbb ahhoz, hogy magam lássam, mi az ... de én nem tudok senkivel sem beszélni, veled sem tudtam, amikor itt voltál – és különben sincs kivel, ha tudnék is. Én úgy benne vagyok minden közelemben levő szemében az én maszkomban, hogy most már senki sem tudja, vagy legalábbis nem gondol rá, hogy mögötte van arcom is. És azért, hogy már évek óta sosem beszéltem senkivel sem komolyan magamról, szörnyű zürzavarban élek. Most már magam sem ismerem ki magamat. Sok régi gyeplő kicsúszott a kezemből, és nem tudom őket újra felvenni, nem tudok kikeveredni ebből a rendetlenségből,

mert nincs semmi eleven érzés, ami segítsen. Csak szándék van, és a szándék az semmi. Már nem tudom, mi jó és rossz, nem tudom, mit kell tennem, nem tudom, mi parancs és mi kifogás, nem vagyok már képes valamit elhatározni, és azért, mert tudom, hogy úgyse hajtanám végre. – Igen, szóval igen nagy züllésben élek, és sehol sem látszik semmi lehetősége a segítségnek. Ebből ennyi elég is.

A vasárnapok föléledtek, ma sokan voltunk, Herbert felolvasta a kész ötödik fejezetet, mely is igen szép, nekem is tetszett. Elhatároztuk, hogy vasárnapokon olvasni fogunk, mert most csak buták vannak, akik maguktól nem beszélnek.

(...)

E.

Azért küldtem a levelet expressz, mert Antal azt mondta, úgy a legjobb.

BALÁZS BÉLA LUKÁCS GYÖRGYNEK

[Budapest, 1916. október]

Kedves Gyuri,

Elküldtem neked a verseket (gépirt példányt), mert két-három hét múlva megjelennek, és annak idején azt mondtad, hogy írni akarsz róluk. Írj Ignotusnak is, és végy ígéretet tőle, hogy hozza is, mert ha nem, akkor semmi okod sincs sietni vele. Azt hiszem, ez az első adekvát kötetem. Még a *Misztériumok* is magukkal húzták a köldökzsinórt. Ennek a kötetnek a választóvizével akarom tisztázni mindenki végső állásfoglalását mellettem vagy ellenem.

Befejeztem a negyedik fejezetet. (250. oldal, és még mindig prológuza a regénynek! Néha eláll a lélegzetem, ha meggondolom.) Azt hiszem, hogy szép, de most nagyon kutyául érzem magam. Vérszegénység vagy mi? Különben is elmenésed olyan hatással volt (úgy látszik, nem csak rám), mintha valaki sokáig morfiumot szed, és aztán hirtelen megvonják tőle. A vasárnapok mintha nem volnának *őszinték* nélküled. Engem pedig a regény⁶ annyira felszívott, hogy egészen elhülyültem. Van valami mélyen erkölcstelen az ilyen munkában. Az ember hosszú időre kikapcsolja az önellenőrzést (naplót se írok). Belül olyan mosdatlannak és fē-

sületlennek érzem magam. Nem érek rá tükörbe nézni. (Ezért nem költő az én Jánosom.⁷⁾

Te dolgozol-e már? Írj valamit magadról. Én azt hiszem, hogy neked (ha nem akarsz és okod van nem akarni) tragédiád lesz az, ami a gnosztikus mítosz szerint a fényé, hogy belevilágítván a sötétbe, hozzáragad, mert belédőfött fénydárdáját nem tudja visszahúzni. Nagyon szeretnek itt téged, és sokat siratnak.

Referálnivaló nincs. Bécsben lesz premier, és Galafrés nagyon akarja már a *Királyfit* játszani a balettben.⁸ Írj.

Ölel Herbert.

Anna mindennap akar írni.

MANNHEIM KÁROLY LUKÁCS GYÖRGYNEK

Budapest, 1916. november 19.

Kedves Barátom,

ugye nem haragszik, hogy csak most írok, noha megígértem, hogy heidelbergi utam fölötti döntésről levélben fogom értesíteni. Az, hogy nem jöttem: az a döntést illetőleg megadta a választ; az okokat illetőleg most ezt fűzöm hozzá: akkoriban azt hittem, legyőzhetetlen külső akadályok tartanak vissza, most mindkettőnknek tartozom megmondani, hogy lényegében megbocsájthatatlan tehetetlenség tartott vissza, mikor engedtem, hogy külső körülmények döntsenek sorsom felett.

Most úgy látom, hogy nem is annyira tanulmányaim ellen vétettem, mint inkább kettőnk viszonyát illetőleg ejtettem el sok lehetőséget, amit meg kellett volna ragadnom. Önt megint csak arra kérem, tartsa fenn továbbra is nekem oly fontos és jóleső érdeklődését. Nyárra igen valószínű, hogy kijövök Heidelbergbe, addig is le akarom tenni a doktorátust, s ezt összekötöm a logika és filozófiatörténet szorgalmas tanulásával.

Igen sokat vagyok egyedül, s erre most szükségem van, de továbbra is jótétemény a régi időkkel szemben Balázsék vasárnapi délutánja. Ott együtt és egyenként, külön igen nélkülözzük Önt. Az Évkönyvre⁹ gondoltunk, s kérjük, hogy gondoljon Ön is, s döntsön előbb-utóbb, mit fog ott megjelentetni.

Az Önnel történeteikről nagy vonásokban tudok, s szeretném hallani, hogy jól dolgozik.

A *Theorie des Romans* különlenyomatát köszönöm, s egy recenzióm (*Athenaeum*) lenyomatával¹⁰ viszonzom, melyet mint első nyomtatott írásomat Önnek ajánlok szeretettel.

Ha volna kedve írni, akár erről, akár másról – nagy örömet szerezne vele, ha nem, én várok türelemmel.

Igen melegen üdvözlöm

Mannheim Károly

RITOÓK EMMA LUKÁCS GYÖRGYNEK

Budapest, 1917. január 18.

Kedves Gyuri,

A *regény esztétikájának* második része¹¹ még jobban tetszett nekem, mint az első, amelyet kéziratban olvastam. A típusok olyan ragyogóan, egy magasabb értelemben szemléletesen adottak, a történetfilozófiai sík és a megformálás olyan egységben van megalapozva, hogy ezt már törvényszerűségnek látom, mintha másként nem is lehetne elgondolni.

Ebben a részben minden gazdagsága mellett sem érzem már a gondolatoknak és a stílusnak azt a túlfeszítettségét, ami az első részben zavart, és nehezítette a gondolatok követését. Azt hiszem, az első rész túl zsúfolt, a gondolatok egymásra tolulnak, és ezért különösen azzal, amit a görögökről mond benne, nem hangzott el számomra az utolsó szó olyannyira, mint a második részben. Meglehet persze, hogy ez a feszültség valamilyen nagyobb szférák feletti átfeszülést jelent, és ezért mindig más összefüggésekre utal, amelyeket nem ismerek eléggé. Volna persze néhány kérdeznivalóm, de talán lesz még alkalom rá.

Tud már a társaság „akadémiájának” új tervéről? Jó volna, ha a terv szerint sikerülne. Már nem bízom benne annyira, mint azelőtt, a legelején, de talán mégis menni fog.

Sokszor üdvözli
Emma

Budapest 1917. március 8.

(. . .)

Gyuri testvér, legyen már meg az a fejezet, amin dolgozol! Ha egy kószáló tündér ide betévedne, és megkérdezné jókedvében, mit kívánok, én most csak ezt kívánnám tőle. És ugye még a lelkem üdvösségének sem ártanék evvel, mert azt kívánnám, ami a Werkednek, neked, nekem és mindnyájunknak jó lenne. Gyuri, olyan nagyon kellenél már ide, hogy azt nem lehet elmondani. Kellenél először nagyon a vasárnapi társaságba. Mióta elmentél, lassú, de állandó intellektuális és morális hanyatlás állott be. Herbert nem elég erős a feltartóztatására. Ő az egyetlen most, aki mond valamit, és sokszor nagyon igaza van, de nagy hibája, hogy másokat sohasem hallgat meg, és a modorának sincs olyan súlya, hogy őt türelemmel meghallgatnák, és behódolnának. Még így is ő az, aki valamennyire összetartja az embereket. Mannheim és Hauser segítenek neki, csak gyöngébbek nála, a többiek pedig az agyonkritizálásra szorítkoznak, a minden tálba beleköpésre, ebből pedig nem sok jó sül ki.

A tervezett iskoláról – azt hiszem – Antal már referált neked. Itt küldöm a prospektust. Utólagos jóváhagyásod reményében és bizton számítva arra, hogy a tavasz folyamán el fogsz jönni, belenyomtatták a te nevedet is. Ha nem akarsz, vagy másról és nem etikáról akarsz beszélni – ami közóhajtásunk lenne –, akkor még mindig intézkedhetsz. De feleletedet bevárni nem volt idő, a prospektus kinyomtatásával sietni kellett nyomdai nehézségek miatt, és március közepén megkezdénék az előadásokat. Helyiséget a város ad hozzá.

Herbert hetek óta a Bartók–Balázs-balet rendezésével van elfoglalva.¹² Jövő hónap közepén fogják adni. A muzsika nagyon szép, a táncokat mind Herbert tanítja be. Csak az a kár, hogy sok idejét és erejét elveszi a dolog, a teljes délelőtt rámegy, és mindig nagyon fáradtan jön haza. A regény – a negyedik fejezet már készen van – most pihen. Az elsőt átírta Herbert, ha újra lekopogtatom, egy példányt elküldök belőle neked. A Weber-füzeteket¹³ én régen Herbertnek adtam, ő megígérte, hogy Grill útján elküldi, emlékeztetni fogom, ha nem tette.

Hauser szeretne a regény esztétikájából – ha megengeded – szeminá-

riumot tartani jövő évre, s kér: nem küldhetnél-e neki nyolc-tíz példányt e célra belőle az iskolának.

(...)

Édes Gyurim, ezt a levelet is két hét előtt írtam, és – miért? nem tudom – nem voltam képes befejezni és a levélszekrénybe dobni. Azt hiszem, én is neuraszténiás vagyok.

Lenának sok üdvözet. Ügye eljössz?

Sokszor ölel és szeret

Anna

RITOÓK EMMA LUKÁCS GYÖRGYNEK

1917. március 17.

Kedves Gyuri,

tegnap hallottam Edithről, hogy lehet magyarul írni, s azt is, hogy magának a „Szellemi Tudományok Iskolájáról”, amit magával együtt csinálunk, még nem írtak. Úgy látszik, a metafizikai érdeklődés növekedése a lustasággal együtt jár, mert minden vasárnap délután ígérte valaki, hogy magát tudósítja, és felkéri, hogy velünk tartson, és ez a vége. Tehát az előadások már meg is kezdődtek Herbert és Fogarasi előadásaival. Azt gondolhatja, hogy milyen az irány, és hogy az egésznek ez az irány az alapja és terjesztése, megértése az előadások célja, de nem népszerűen. Előadnak még Fülep, Hauser, Lukács, Mannheim, Ritoók, Antal, Kodály. Magára májusban számítunk, mivel azt írta, hogy a tavasszal úgyis készül Pestre, mégpedig négy etikai előadásra gondoltunk, ne hagyjon, kérem, cserben. Én különösen szeretném, ha etikáról beszélne, mert azóta nagyon sokat gondolkoztam arról, amit a múlt évben vasárnaponként beszélt, és úgy érzem, hogy muszáj lesz állást foglalnom a maga nézetei ellen, és addig nem tudom megtenni principiálisan, míg magától rendszeres kifejtését nem hallom.

Azonkívül van még egy kérésem. Úgy tudom, az esztétikája¹⁴ itt van Pesten. Én most a formaproblémával vagyok elfoglalva, s Herbert azt mondta, hogy a magáéban nagyon sok erre vonatkozó van. Megengedné, hogy a kéziratát elolvassam? Úgy tudom, Antalnál van, s meg va-

gyok győződve róla, hogy reám nézve fontosabb, mint őneki, hogy elolvassam. Különben is lehetőleg hamar elolvasom, s akkor visszaadom.

Kérem, feleljen mind a két kérdésre mielőbb, főleg az előadást illetőleg, erről esetleg Herbertnek írhat, mivel nála van a központ.

A viszontlátásig üdvözli

Emma

BALÁZS BÉLA LUKÁCS GYÖRGYNEK

[1917. március]

Kedves Gyuri,

nagyon régóta és mindig akarok neked írni, mint itt mindnyájan. Azt hiszem, az ő hallgatásukat sem érted félre. Olyan mítosszá lettél itten, hogy neked levelet írni, azt valami rítusnak érzik, melyre nem mindig mernek vállalkozni, és mely nem mindig sikerül. Tudtommal sok el nem küldött levél fekszik itt. De ez így szebben és jobban van, mint bárhogy másképp lehetne. Én egyszerű és brutális okból nem írtam: időm nem volt. Nem az az egy óra talán, amibe a megírás kerül, hanem annyi, hogy egy kis csend támadhasson bennem, melyben *én* felszínre kerülhetek. Pedig nagyon jó lett volna éppen most, legutóbbi leveled után, ha *így* felelhettem volna. A „levelezésből” nem lett semmi. De az is jó, hogy ezt most nem érzem bajnak, hogy azt érzem: semmi sem múlik időn és distancián. Mégsem! Most sem úgy írok csendből, magamból, de már nem akartam tovább várni. Valahogy maga az a cselekvés vagy szituáció, vagy mi: pusztán az, hogy neked levelet írok, nagyon hiányzott már nekem.

Elmondom, mit csinálok: 1. Rendezem a balettet, mely április végén nagy odüsszeák után most már bizonyosan kijön. Egészen *egyedül* rendezem, olyan sikerrel, hogy gróf Bánffy, az intendáns komolyan tárgyalni kezdett velem egy operai rendezőség lehetőségéről. Még nincs eldöntve. Magamban sem, mert igaz ugyan, hogy ez az én mesterségem, de csak annyiban, amennyiben mesterség (az íráson kívül) lehet enyém. A könyvtár pedig majdnem a mesterségmentességet jelenti. Ha jó szer-

zödést kapnék, mégis elvállalnám darabjaim kedvéért (mert mégis bennfentességet jelent) és mások esetleg eljövendő darabjaiért.

Mivelhogy a regényt (az opera miatt) úgysem írhatom, hát most csinálom egyéb vállalt munkáimat is. Egy *Kisértethistóriák*-antológiát Knernek, melyet Annának dedikálok. Egy jó bevezetést is szeretnék hozzá írni. – Aztán az előadások. Mégpedig kétféle is. Egyik a pedagógiai szemináriumban (könyvtárismertető) – a másik a Szellemi Tudományok Iskolájában (melyről, remélem, végre tudsz), mely az évkönyv helyett, illetve annak előmunkálataképp jött létre. Ugyanis a befolyt pénzt arra fogjuk fordítani, hogy ezeket az előadásokat – voltaképp az évkönyvet – kiadjuk. Én dramaturgiáról beszélek, és nagyon örülök neki, mert egészen váratlanul gyönyörű, kész szisztémám alakult ki, melynek te is nagyon fogsz örülni. Míg nem néztem oda, izolált és látszólag véletlen ötleteim önmagukat továbbgondolták, fel- és összenöttek egy egységes rendszerre. Egészen magától adódik minden. Ezt igazán ajándékba kaptam. – Iskolánkban nagyon várnak. Nem csak azért, mert mi hivatkozni szoktunk rád. Csudálatos, de hived rejtezt szektája terjed, és nem is rejtett már. Türelmetlenül követelnek téged, és avval gyanúsítanak, hogy csak „reklámnak” használtuk a neved. Néhány év előtt nem jutott volna eszünkbe, hogy ilyen hamarosan „reklám” lehetsz Pesten. Hetvenen iratkoztak be, és ötvenen el is járnak rendesen. Soha még Pesten ilyen jó és kellemes, odafigyelő, áhítatos publikumot nem láttam. Ez jól sikerült. Lejössz-e vajon? A fejezet elkészül-e? Más nem jön-e közbe? Anna félelmes hittel hirdeti, hogy eljössz, akármit mondanak is, el *kell* jönnöd. Én *neki* hiszek.

Újságok? Ebben a szezonban megjelenik még egy könyvem: *Játékok* (balett és bábjáték). Ki vannak szedve a *meséim*, jövőre jönnek, és a *Halálos fiatalság* is. (Ambrus lett a Nemzeti igazgatója, egész ország örömeire! Vajon nekem és a *Halálos fiatalságnak* jót jelent-e? Nem hiszem, de még egyszer meg lehet próbálni.) – A te rólam írt kritikáidat is ki lehet talán adni jövőre? – Bécsben nem fognak egyelőre játszani. – Más újságot nem tudok. – Fáradt vagyok, mert a nem lényeges és sokféle munka fáraszt, és közben mindig feszít és fáj a regény, mely miatt állandóan rossz a lelkiismeretem. Nem vagyok otthon most. Te is írd meg, Gyuri, *legalább* így, hogy mit csinálsz, hogy érzed magad. Most, tudom, nagyon izgatottak lehettek. *Lenát ölelem az oroszokért!! Ez mindent megért!*

Ölel Herbert

[1917. augusztus]

(. . .)

Ön már el van határozva, hogy Pestre jön? Mindnyájan nagyon örülünk már a lehetőségnek is.

Fogarasinak be kellett vonulnia – így most az iskola ügye lóg egy kicsit, de azért meglesz. Későn fogjuk elkezdni, valószínűleg novemberben, és aztán egyhuzamban tartjuk meg öt hónapon át valószínűleg, nem lesz két félév. A knábák novemberben tesznek doktorátust, ők is csak későn adhatnak elő. Ön az esztétikai előadások mellett tartana ugyebár egy szemináriumot az irodalomtörténet elméletéről, úgy, ahogy megbeszéltük? Hány órán keresztül tartaná az előadásokat, és hány órán keresztül a szemináriumot?

Knernek is be kellett vonulnia, úgyhogy az előadások nem jelenhetnek meg, sőt Herbert könyve sem.¹⁵

Az etika-silabusz megvan; Nini¹⁶ most másolja. Edith, azt hiszem, visszaküldi Önnek.

Nekem a cikkemet a *Zeitschrift* számára¹⁷ felére kell csökkentenem, mert nincsen helyük. Ez szomorú.

Különben elég jól vagyok. Ha nem jön semmi közbe (de persze fog jönni), akkor dolgozni fogok.

Isten vele, remélhetőleg nemsokára viszontlátásra,

Antal Frigyes

KIRÁLY GYÖRGY KNER IMRÉNEK

Budapest, 1919. febr. 28.

(. . .) Nagy örömmel veszem azt a hírt, hogy Balázs Béla és Lesznai Anna is részt kérnek a szerkesztésben.¹⁸ Az ő ízlésük valóban olyan, hogy abban föltétlenül meg lehet bízunk. Balázs Bélával különben is megbeszéltük, hogy egy-egy kötet összeválogatása után szűkebb körben végigolvassuk az egészet, hogy így is meggyőződünk különösen a régiebb műalkotások igazi aktualitásáról.

Fontosnak tartanám, ha minden kötet külön rövid bevezetést tartalmazna, az ilyenekre Balázson és Lesznai Annán kívül Lukács Györgyöt vagy Babits Mihályt is föl lehetne kérni. (. . .)

FÜLEP LAJOS KNER IMRÉNEK

Dombóvár, 1922. jún. 12.

(. . .) Ugyancsak most írok Málinak. Az itteni könyvkereskedőnek éppen ma szoltam, hogy hozassa meg Önöktől a Máli *Édenkertjét*. . . Vissza akarom élni vele az – úgy látszik, örökre – elmúlt időket. Leszünk-e még valaha mind együtt, akik voltunk? Csak most látni meg igazán, mi vészelt el. (. . .)

ANTAL FRIGYES JÁSZI OSZKÁRNAK

Bécs, 1922. jún. 22.

Igen tisztelt Uram, nem mondhatom Önnek, mennyire sajnálom azt a félreértést, mely teljesen akaratomon kívül közöttünk létrejött. Lázár doktor úr vagy rosszul értette, vagy rosszul reprodukálta szavaimat, mikor azt mondotta Önnek, hogy én a *Bécsi Magyar Újsággal* szemben averzióval viseltetem, és ezért nem akarom a cikkeimet szignálni. Én természetesen nem viseltetem a *Bécsi Magyar Újsággal* szemben semmiféle averzióval, aminthogy erre igazán semmi okom nincs, hanem egyszerűen, mint tudománnyal hivatásszerűen foglalkozó ember, sokkal szívesebben írok szakfolyóiratba, mint napilapba. (. . .)

Hogy honnan származik az a feltevés, hogy én azt mondtam volna, nekem averzióm van az Ön lapjával szemben, azt nem tudom magamnak másképp megmagyarázni, mint azzal, hogy Lázár doktor úr ama kérdésére, mit tartok a lap irodalmi mellékletéről, kitérőleg feleltem, minthogy semmi esetre sem akartam kritikát gyakorolni, és különben is, nem is ismerem az illetőket, kik ezt a mellékletet írják; végül unszólásra

csak negatív válaszoltam, amennyiben azt mondtam, jó volna, ha Lukács György régi köréből is írnának ebbe a mellékletbe olyanok, kik politikailag, vagyis kommunista irányban nem exponálták magukat, és így a lap szempontjából számba kerülhetnek, mint például Mannheim, ki tudtommal Málival is jóban van. Lehet, hogy ehhez hozzáfűztem, bár ha mondtam is, úgy csak nagyon óvatosan tettem, hogy akkor, ha a mi régi körünknek néhány embere, még Balázs Bélán kívül is, állandóan írnának irodalmi és filozófiai kérdésekről, sokkal szívesebben látnám ott a nevemet, mert hiszen ez a kör valóban gondolatvilág-egységet jelent; egységet nem légüres értelemben, hanem úgy, hogy csakugyan a mi gondolatvilágunk teljesen összeesik a mai európai szellemi világ fejlődési vonalával. Így tehát épp abból a szempontból, melyet Ön előtt is hangoztattam, hogy ti. a lap a szétszórt magyarságnak kulturális, legeurópaibb kulturális egységét képezné, gondoltam helyesnek, ha ebből a körből még többen írnának a lapba. És az ilyen, a többi kulturális kérdést tárgyaló cikkekkel való gondolatbeli egység teljes mértékben pótolná számomra azt, hogy nem szaklapba írok. (. . .)

MANNNHEIM KÁROLY BALÁZS BÉLÁNAK

Heidelberg, 1930. február 15.

Kedves Herbert!

Szívből köszönöm a gratulációkat.¹⁹ Már régen írtam volna Neked, hogy a könyvedet megköszönjem, de mindig reménykedtem, hogy előbb el tudom olvasni. Az utóbbi időben annyira igénybe vettek az előadások és az új feladatkör előkészítése, hogy még nem jutottam hozzá, és a közeljövőben sem igen remélhetem. Amint azonban elolvasom, feltétlenül egészen részletesen írok.

Őszintén örültem, hogy életem változásához pozitívan viszonyultok. Nagyon szeretnék legalább egy szép közös estét Veletek, amikor megvitathatnók a múltat, a nehéz harcot és az utat. Bár a korábbi idők néhány dolgát, amint ezt a könyvemből láthattad, revíziónak vetettem alá, azért, remélem, a „vásárnap” magva olyan intenzíven eleven maradt bennem is, és ez számotokra is érezhető lesz, hogy a véleménykülönbsé-

gek egy megváltozott tapasztalati tér és egy sok dologban szükségképpen szintén változó szubjektum becsületes számvetéseként lesznek átélhetők. Amit a múltból nem tudok tovább csinálni, az az élet és a dolgok teljesen egyenes vonalú és egyoldalú szemlélete. Még ha hajlok is arra, hogy a legnagyobb mértékben nagyra értékeljem az egyenes vonalú és egyértelmű, de éppen ezért korlátozott vagy önmagát korlátozó emberek jelentőségét, mégsem hiszek abban, hogy ez az egyetlen út az egyén és a társadalom számára, és hogy amit felismerésként hoz az ember elé az élet vagy bármi, azt mindenre való tekintet nélkül kell kimondania, végiggondolnia.

(...)

Remélem, hogy legkésőbb Frankfurtban tényleg viszontláthatjuk egymást. Ha addigra, amikor jössz, már berendezkednénk, nagyon örülnénk, ha nálunk lalnál vagy lalnátok. Április elején költözöm Frankfurtba, és már nagyon örülök, hogy ott egy premier részese lehetek.

Sok nem remélt dolgot kaptam az élettől, de ami igazán hiányzik, azok a régi stílusú barátságok. Azt hiszem, ez az öregedéssel is összefügg: a lélek már nemigen képes arra, hogy ugyanazzal a nyitottsággal fogadja magába a másikat. Csak aki már korábban bejáratos, az várhatja el, hogy kopogtatására a másik a régi módon nyíljon meg. Remélem, hogy egy régi értelemben vett nagy kibeszélésre kerül majd sor közöttünk, akár egy kis veszekedéssel is egybekötve. Ha Anna valóban írni akarna, ezzel nagy-nagy örömet szerezne nekünk.

Ölel Benneteket öreg Károlyotok

P. S.

A levelet gépbe diktáltam, mert az a tapasztalatom, hogy a saját kezű levelekhez már nincs energiám. Hogy németül írok Neked, ennek kizárólag az az oka, hogy diktálásra csak ebben a formában van lehetőségem.

FÜLEP LAJOS KNER IMRÉNEK

1932. március 28.

(...) Máli vers-antológiáját²⁰ láttam, itt van és bizony még mindig nem tudom, nevessek-e vagy sírjak rajta, mert mind a kettőt kell. Én Málit

nagyon szeretem és végtelen sokra tartom, s ezért fáj, hogy így elkallódik, magyarán mondva, elzüllik. Máli több mint tehetséges, zseniális, s a körülmények és környezet mégis ilyen végzetes hatással van rá. Mert meg vagyok győződve, hogy ha a mi régi társaságunk együtt marad, ő nem jut ide. Még mindig azt hiszem, ha egyszer alaposan beszélhetnék vele, fölrázhatnám. De nem jön el. Nem jó a lelkiismerete. (...)

FÜLEP LAJOS KNER IMRÉNEK

1932. szept. 11.

(...) Ön is, kevesed magával, azt a világot jelenti és testesíti meg számomra, amelyben s amelyért egyedül érdemes élni – ezt a világot szétrombolták, s egy-egy robinsoni szigeten ülünk elszórva s olykor-olykor integetünk egymásnak a zászlóval, amelyet még mindig tartunk. (...)

FÜLEP LAJOS KNER IMRÉNEK

1933. ápr. 7.

(...) Sokat gondolok mostanában Mannheimra – nem tudom, mi lehet vele ott Frankfurtban. Aggódom érte. Majd ha Tolnai megjön, talán tőle hallok róla valamit. Attól tartok, nekem lesz igazam, hogy gyógyíthatatlanul örült a világ. (...)

KNER IMRE FÜLEP LAJOSNAK

Gyoma, 1934. febr. 18.

(...) De egy másfajta felelősség is megnőtt bennem. Akkor, amikor én Herberttel és körével összekerültem, egy csomó probléma volt bennem aktuális, koromnál és külső eseményeknél fogva. Nem is ismertem az életet és a világot. Nem vettem észre, hogy Herbert és barátai egy maréknyi entellektüel és egy szűk városi réteg szemüvegén, érdeklődési kö-

rén át nézik a világot. A közigazgatással való foglalkozás fedeztette fel velem az „ismeretlen Magyarországot”.

(...)

Engem azonban mint kiadót kétszer ért súlyos csapás. Vagyok annyira individualista, hogy amit csinálok, kell hogy személyemben is érdekeljen. Így kerültem össze Herberttel, és csináltam vele azt, amit csináltam. Ő hozott össze Málival, akivel akkor még teljesen egyet tudtam érteni. Már amikor arra gondoltunk (és erre egy bizonyos fajta olvasórétegnek az igen intenzív közvetlen érdeklődése bátorított fel), hogy bővítsük a kört, s másokat is belevonjunk, nem tudtam erre módot találni. A Herbert körének többi tagjai nem vonzódtak, nem érdekeltek. Úgy éreztem, száraz, elvont észemberek, akiknek művészi élményképessége nem közvetlen és nem igazi, s nincsen bennük az a komolyság és mély emberi részvét, ami Herbertben. Lehet, hogy nem volt igazam, de így éreztem. Igazi kontaktust csak őhöz tá tudtam találni. (...)

FÜLEP LAJOS KNER IMRÉNEK

1942. júl. 6.

(...) Mi egy közös világnak megfogyott, s annál inkább egymásra utalt részei vagyunk... Ahhoz a világhoz csak azért érdemes és kell ragaszkodnunk, mert a – szerintem – mainál semmivel se kevésbé gyalázatos világban (ez a mai csak amannak a termése) a szellem és a lélek világa volt. Mannheim mondta itt nekem pár éve, hogy soha sehol se találta meg annak ekvivalensét, ami a „vasárnapok” voltak... Egyelőre ketten őrizzük a kontinuitást – lehetetlen-e, hogy egyszer még a viszonylagos teljesség helyre áll? Én nem tartom annak, gondolok rá! S mily nagy dolog lenne, ha mi mindnyájan még valaha összeülhetnénk, s elmondhatnánk, mit tapasztaltunk, hová jutottunk stb. Csoda kellene hozzá, de éppen nekünk muszáj hinnünk a csodában, hogy élhessünk. (...)

LESZNAI ANNA BALÁZS BÉLÁNAK

1945. okt. 28.

... Bennem úgy él a múlt, hogy vasárnap szívesen és csodálkozás nélkül indulnék el hozzátok. Jelenebb sokkal a jelennél. Még mindig azt hiszem, hogy vasárnap híján szenved a világ...

BALÁZS BÉLA LESZNAI ANNÁNAK

[1945]

...megkaptam jó, hosszú leveledet. Örültem és búsultam. Száz levélnek is egy a vége. Haza kell neked jönnöd. Így kívánja életünk kompozíciója. Gazdag és kalandos életregényünk utolsó fejezete egy magyar lugasban történik, ahol fehér hajú, fiatal szívű tesvik ülnek, és mint hegytetőről messzi tájra, visszanéznak nagy és dús és nehéz életükre, és mert látják és értik azt a kort, melyet képviseltek, avval kapuját nyitják az új, egészen más korszaknak...

TANULMÁNYOK

I. 1915–1918

A KELET-ÁZSIAI MŰVÉSZET FILOZÓFIÁJÁHOZ*

Alig van problémája a filozófiának, mely olyan egyetértéshez vezetne kutatóit, mint a művészet. Platóntól Bergsonig a legkülönbözőbb metafizikai rendszerek, legkülönbözőbb utakon levezetett művészetfilozófiai lényegükben megegyeznek. Szinte végleges eredménynek gondolhattuk, és íme ezek a mi kétezer év óta bevált művészetfilozófiai alaptételeink kezdenek csöddöt mondani a kelet-ázsiai művészettel szemben. Kiderült, hogy művészetfilozófiai kategóriáink nem fedik, esztétikai fogalmaink nem fogják. Kiderült, hogy az a gyönyörű festészet, keramika, bronzszobrászat stb. végtelenül tetszik ugyan nekünk, de nyilván *más okoknál fogva*, mint az európai művészet, mivelhogy annak semmi lényeges kritériuma benne fel nem található, tehát európai értelemben az nem is művészet – hanem más valami. Kiderült, hogy a kelet-ázsiai művészet nem esztétikai részletkérdés, hanem új művészetfilozófiai probléma.

Annyira más természetű ez a „művészet”, hogy a mi esztétikánk fogalmaival és terminusaival meg se közelíthető. Ezért is csak negatív definícióját adhatjuk. Csak azt mondhatjuk meg, hogy miben különbözik a mi árja vagy indogermán (mert nem lokalizálható Európára) művészetünk-től.

Elsősorban tehát a mi művészetfilozófiánk legalapvetőbb, legelfogadottabb tételeit foglaljuk össze néhány mondatban. A művészet – úgy mond – *ábrázolása* a bennünk vagy kívülünk való természetnek. Tehát észrevése, tudomásulvétele annak: *öntudati processzus*. Az öntudat

* A Népművelő Társaság svábhgyi nyári ciklusán tartott előadás. Az alább felhasznált új adatok Kurt Glaser, a berlini Kupferstich-Kabinet őre 1908–1909-ben tett kelet-ázsiai utazásának eredményei.

szembefordulása a természettel, hogy annak érzésében magát is érezze. Narcissus nem tudta mily szép, míg a tó nem tükrözte. Ha valahogy az üres űrben élnénk, és soha objektummal nem találkozánk, nem tudnók, hogy létezőnk. Hebbel írja naplójában: „Auch Gott musste schaffen um sich kennen zu lernen.”¹

De ez az ábrázolás nem kópia. Amit különböző esztétikusok stilizálásnak, általánosításnak, sűrítésnek, összefoglalásnak neveznek, az ugyanegy különbség különböző neve. Neve annak az eljárásnak, mellyel a művészek valami egyebet is akarnak kifejezni, ábrázolni, mint a pusztá természetet. Ez az „egyéb” az, amiben a művészet nagy, megható, megrendítő, tisztító hatásának, a katarzisnak a lehetősége van. Mert hiszen ha a képeken ábrázolt ember, táj, holmi semmi más ki nem fejezne, mint a modell, akkor nem is hathatna másképpen. Tehát a mi művésztünk más ki fejez ki, mint amit közvetlenül ábrázol, vagyis *szimbolizál* valamit. De mit? Az ábrázolt tárgy nem egy másik tárgyat, a kifejezett fogalom nem egy másik fogalmat jelent. Ez szimpla allegória volna (van ilyen is), ahol a rejtett jelentés nem növeszthetné az ábrázolt tárgy vagy fogalom hatását, hiszen csak másikat állít a helyébe. A jelentés nyilván más szférából való, és magasabb rendű mint az objektum. A művészet ábrázolta minden valóság a *létezést* és minden elevenség az *életet* érezteti velünk. Így mondják a mi filozófusaink. Ami stílus, ritmus, kompozíció, harmónia az európai művészetben van, az törvényszerűséget és rendet jelent, mely a világ bármily kis zugából vágatott is ki, az *egészet* illeti, arra vonatkozik, azt érezteti. E törvényszerűség saját centrumú mikrokozmoszt csinál minden művészi alkotásból, melyet nemcsak kerete, hanem belső organizmusa is izolál a világtól. Saját kis világ tehát az *Egésznek* hasonlata.

A művészetet a fotográfiától az különbözteti meg, hogy nem *egy* jelenséget ábrázol. De nem is még egyet vagy még tizet, hanem a *megjelenést*, az életet. Szimbóluma az életnek, és kompozíciójában annak minden törvényszerűsége belesűrítve érzik. A művészet végső hatásában visszamatat első okára: az öntudat izolálódik, és szembefordul a természettel, hogy azt látván és érezvén, magát lássa és érezze. De amíg csak egyes jelenségeket érez, nincs izolálva, mert maga is jelenség a jelenségek közt. Tehát ez *transzcendens aktusa az öntudatnak*, és ábrázolásaival ugyanazt teszi, amit a filozófus spekulációjával és a vallásos jámbor misztikus vízióival, hogy ti. egységes érzésben éli át a világnak és létezése tudatának

szenzációját. Az európai művészet lényeges kritériumai tehát az európai művészetfilozófia szerint, hogy az *az öntudat szembefordulása a természettel az ábrázolásban, mely szimbolikus és transzcendens jelentőségű.*

Ezek mind régi és köztudomású dolgok. Ami új és kevésbé köztudomású, az az, hogy e teória – bár nem egyes formáit magyarázza a művészetnek, hanem alapját, lehetőségét és értelmét – mégsem alkalmazható a kelet-ázsiai művészetre.

Már az „*ábrázolás*” kritériumánál meg kell állnunk. A kelet-ázsiai művészet nem mindig ábrázolás. A japán keramikának igen sok produktuma van, mely semmihez sem hasonlít, viszont nem is ornamentális dekoratív művészet, mert teljesen szabálytalan. Szimmetriának, beosztásnak, valamelyes ritmikának nyoma sincs benne. Szinte teljesen amorf. Vázák, melyek valami véletlen formájú csomós fatönkre emlékeztetnek talán, de voltaképpen semmi egyebet, mint saját anyagukat, az agyagot vagy porcelánt, ki nem fejezik. A horpadások, gyűrődések rajta az anyag kohézióját éreztetik, és a csurgás közben rajtaszáradt máz annak eredeti folyékonyságát. De miért szépek az ilyen csészék és vázák?! Tagadhatatlanul nagy élvezetünk telik bennük, holott semmit sem ábrázolnak, semmiféle dekoratív elem bennük fel nem fedezhető, vagyis az európai művészet egyetlen kritériumával sem rendelkeznek. De ha valakinek mégis kételyei volnának (kivált ha nem látott még ilyen furcsa vázákat), és azt gyanítaná, hogy ezekben a rejtélyes formákban mégis valami rejtett ábrázolás öntudatlan asszociációi hatnak, annak elmondjuk Kurt Glaser kelet-ázsiai útján tett következő megfigyeléseit. A japán „művészet” fajtái számosabbak, mint a mieink. Ott például vannak „*találó művészek*”. Emberek, akik nem készítenek semmit. Nem faragnak és nem festenek, tehát nem is ábrázolnak. Ők az erdőket járják és a hegyeket – és „*találnak*”. Találnak különös és kellemes alakú ágakat. Szép színű köveket. Ezeket gyűjtik és adják el sárga honfitársaiknak, akik lakásukat díszítik velük.

Az ő kiváltságos tehetségük, melyért fizetik és tisztelik őket, mint más művészeket: az ízlésük. De ők nem ábrázolnak, sem ornamentumok ritmusával a ritmustalan életre formát nem kényszerítenek.

Azonkívül van a japánoknak egy igen megbecsült művészetük, mely a *tájképtalálásból áll*. Vannak, akiknek mesterségük – és belőle élnek –, hogy kilátóhelyekre bukkannak, melyeknek egy bizonyos pontjáról, a nap egy bizonyos szakában a Fudzsijama vagy más hegy, avagy vala-

mely tő gyönyörű látványt nyújt. Ez a felfedezés az illető művész műve, melyért dicsérik, és nevét emlékezetben tartják, mint azokét, akik képeket és szobrokat csinálnak. Holott ő nem készített semmit. Ő nem fordult szembe a természettel, hogy művében a világ hasonlatára egy mikrokozmoszt alkosson. Ő is, valamint a találó művész, *benne marad a természetben*, valahogy azt folytatja, kiszemeli. A természetnek ez a belülről való folytatása az ő művészetükben hozta létre az ő nagyszerű és különös *kertművészetüket* is. Nem a nyírott bosquet-k² és allék vegetációba faragott ornamentikája az, mint a versailles-i vagy schönbrunni parkok. Ők nem stilizálják a természetet, hanem új varietasait tenyésztik. És hogy mennyire nincs érzékük az „ábrázolás” iránt, azt éppen kertművészetük bizonyítja. Kurt Glaser meséli, hogy a japán urak kertje mindig „jelent” valamit. Valami történetet. Nem ábrázol, mert Glaser tanúsága szerint teljesen felismerhetetlen a jelentés, nem hasonlít, és nem is szándéka, hogy hasonlítson ahhoz a valamihez, amit kifejezni akar. Teszem, sárga kavics van leszórva egy úton. Az a tengert jelképezi. Egy fának az ága van lehajlítva rá. Ott valaki belefűlt. Európai gondolkodással szinte követhetetlen ezeknek az embereknek a fantáziája, mert *alapjában különbözõ* a mi fantáziánktól. Ők elérték a kavicsból és az ágból a történetet, melyet jelent, mint ahogy mi asztalra gondolunk, ha asztalt mondunk. Holott ez a szó sem *hasonlít* a tárgyhoz, melyet jelent.

Köztudomású, hogy milyen nagyra becsült művészet náluk a *csokorkötés művészete*. Vannak híres csokorkötők, akiket úgy fizetnek, mint a festőket. Csokorkötő-tankönyveik vannak illusztrációkkal. A japánok „művészete” csak részben képzőművészet, és talán nem is nagyobb részben. Viszont bizonyos, hogy *ugyanaz a szellem szüli képeiket* és szobraikat, mint amely kavicsaikat és tájképeiket találta, kertjeiket és csokoraikat rendeztetni velük. Tehát *nem* az öntudat szembefordulása ez a természettel az ábrázolásban. Ők folytatják, alakítják a *természetet magát*. Tehát az a gyönyörűség, melyet műveik okoznak, nyilván nem „művészi” (a mi európai értelmünkben), hanem természeti. Úgy élvezzük, ahogy a rózsza szépségét és a csalogány dalát.

De ha valaki azt felelné, hogy festett tájképeik vagy faragott figuráik mégiscsak valami tájat és embert ábrázolnak, akkor már csak az ő *saját magyarázatukkal* felelhetnek, mert az európai fogalomalkotás itt felmondja a szolgálatot. Még az sem igaz, hogy az ő tájképeik valami tájképet ábrázolnak! Ezt a megdöbbentő paradoxont egy régi kínai festő-

anekdotával fogom megvilágítani. Klasszikus, régi festőanekdota ez, mely megfelel a mi Zeuxisz és Apellész-mesénknek. Abban ugye arról van szó, hogy Apellész szőlőt festett, amely *oly híven ábrázolta* a valódi, természetes szőlőt, hogy a veréb rászállt. De a kínai mese így szól: volt egyszer egy festő, aki egy tájképet festett. Egy szép völgyet, melybe egy út vezetett. A festőnek annyira megtetszett saját képe, hogy *egyszer elindult az úton, bement a völgybe, és soha többé vissza nem tért*. Tehát ott nem ábrázolt a kép egy tájat, *az maga volt a táj*. Ők nem ábrázolnak, ők valóságos *természetet* teremtenek. Mesélnek egy másik festőről, aki oly jól festett egy sárkányt, hogy az elrepült! A kínai mesék tele vannak avval a motívummal, hogy a szobrok társalognak, és együtt borozgatnak az emberekkel. Emberek beletévednek egy képbe, néhány évig élnek benne egy festett nővel, aztán kijönnek. De a képen azóta fel van kötve a haja a nőnek, aki asszony lett! Pygmalion az istenekhez könyörgött, hogy elevenítsék meg a szobrát. A kínai művészek azért imádkoznak, hogy *ne legyen eleven* a művük. Mert ők nem ábrázolják holt képekben a természetet, hanem eleven, új kreatúrákat teremtenek, a természet kreatúráit szaporítván. Apellész szőlője megtévesztette a verebet. De a veréb éhen maradt. Ha ez kínai mese, úgy a veréb *leeszi* a képről a szőlőt. Mert *a kínai művészet nem szimbolikus*. Kép vagy szobor nem jelent semmi „egyebet”, csak saját magát, és még valami ábrázolt valóságot sem. A kínaiak és japánok nem ismerik a szimbolizmust, az európai gondolkodás egyik alapformáját. A görög mítosz szerint minden forrásnak és fának megvan az istene. A kínai mítosz szerint a forrás és a fa *maga az Isten*. És a víz kivándorol medréből, ha kedve telik, és a fa szóba áll veled. A sinto vallás nem is ismer túlvilágot. Semmi sem jelent semmit. Minden magáért van. *A kínai művészet tehát nem is transzcendens*. (Ez kimutatható irodalmi formáiban is, de az messzire vezetne.) Tehát pszichológiai és metafizikai alapja más az ő művészetüknek. Nem az öntudat izolált szembefordulása, nem ráeszmélése a természetre, hanem annak intellektuális úton való továbbprodukálása. Tehát nem is művészet, hanem természet. Éppoly kevésbé „művészet” ez európai értelemben, mint a páva színpompája vagy a csalogány dala – bár az is igen gyönyörködtető. Simmel, aki szintén érezte ezt a problémát, így fejezte ezt ki szellemesen: mint az almafa ágának végén a gyümölcs, úgy terem a japán művész kezében a váza.

Minthogy a kelet-ázsiai művészetnek sem transzcendens oka, sem

transzcendens hatása nincsen, az európai értelemben vett stilizálás és lekerekítés sincsen meg benne. Nagyon plauzibilis és tanulságos dokumentumunk van erre. Tudjuk, hogy japán rajzok *mozgásábrázolásai* nagyon meglepték az európaiakat. Repülő madarak, futó lovak mozdulata szokatlanul és elhíhetetlenül másképp volt benne megrögzítve, mint európai festők képein. Csak a fotográfia pillanatfelvételei bizonyították később, hogy nekik van igazuk. Valóban így mozog állat és ember. De miért látják ők, és miért nem látjuk mi? Miért van az, hogy azóta sem bírjuk így *lát*ni a mozgást, mióta *tud*juk, hogy így van? Avval magyarázták, hogy jobb megfigyelők. Annyival élesebb volna a szemük? De hiszen ez nem igaz. És a rövidlátó japán is precízebben látja a madár repülését, mint a legélesebb szemű európai vadász. Ennek egy magyarázata van csak. Tudniillik az, hogy a mi *nézésünk* már stilizáló és lekerekítő, öntudatunk a pusztá szemléletben már rálátja formáit a természetre, míg a japán öntudatnak nincsenek *a priori* formái a természettel szemben. Mikor egyszer Meller Simonnak³ elmondtam e feltevésemet, a következő új dokumentummal jött teóriám segítségére. A primitív népek művészete – úgymond – mindenütt olyan természetű, mint a kelet-ázsiai. Vagyis technikai esetlenségektől eltekintve mindig részletesebb és hívebb „megfigyelésre” vall, mint a mi európai művészetünk. Sőt újabb kutatások kimutatták, hogy az európai (árja) művészet is a legrégibb, első primitív korszak idején olyan volt megfigyelésének élességében és egyebekben, mint a primitív népek kezdetleges és a kelet-ázsiaiak igen rafinált művészete. Tehát mi ezt a képességünket *a fejlődés folyamán veszítettük el*. A stilizáló, szimbolikus és transzcendens világlátás, mely nemcsak a művészetben, hanem vallásban és filozófiában és etikában is megnyilatkozik, egy későbbi és magasabb rendű emberi állapot. Viszont nem mondhatjuk, hogy a japánok az emberi evolúciónak egy alacsonyabb fokán állanak, hiszen ellenkezőleg: igen sok képességük fejlettebb, érzékeik differenciáltabbak a mieinknél. Mi a megoldása ennek? Talán úgy van, hogy az animális evolúció létráján, mely a Darwin ember-majmától a mai embertípusig vezet, ők magasabb fokon állnak? Ők magasabb rendű állatok, mint mi vagyunk. Testi fölényüktől kezdve méhkasrendű és szigorúságú, antiindividuális társadalmukig animális kvalitások azok, melyekben felülmúlnak. De hiányzik belőlük valami, a katexohén⁴ *emberi*: a transzcendencia élménye. Minden egyéb – mint materialistáink hirdetik – csak fokozati különbség állat és ember között. De ez más szfé-

rából való valami. Ugyancsak Meller Simon figyelmeztet arra az igen különös jelenségre, hogy nem sikerül az európai művészet előbb említett első és a későbbi stilizáló korszaka közt átmenetet találni. Mintha hirtelen, máról holnapra változott volna meg ennek a fajnak a világérzése. A transzcendencia élménye természeténél fogva nem is állhat a fejlődés létráján sehol. Az más szférából jött hirtelen megvilágosodás, mely – teszem – az árjakkal egész alacsony fejlődésfokon megtörtént, és a japánokkal rendkívül magas fejlődésfokon sem (ami nemcsak művészetük-ből és irodalmukból, hanem vallásukból és moráljukból és filozófiátlanságukból is kiviláglik). Mégis talán ez az áthághatatlan és átfejlődhetetlen különbség állat és ember között.

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS KRITIKÁJA*

A tanítás, melyet a történelmi materializmus kifejezése jelöl, nem egyértelmű: elmélet és értékelés, tudomány és világnézet keveredése s megítélésének előfeltétele az immanens elemzés, mely a különböző elemeket elhatárolja. Ismerettani szempontból a legfontosabbak a filozófiai vonatkozások. A történelmi materializmus kialakulására elhatározó jelentőségű volt viszonya a hegelianizmushoz. Míg a hegelianizmus az a szintézis, amelyben minden természet- és szellemtudomány végső eredményben a filozófiai rendszerezés alkotóelemévé válik, Marx a történeti világnak minden filozófiától ment szintézisét akarja felépíteni. A történeti ész kritikája arra tanít, hogy minden ilyen kísérlet szükségszerűen meddő marad; Marx tanításának elemzése ugyanerről győz meg. Az ismerettani kritikának nem nehéz kimutatnia, hogy az a determinizmus, amely Marx formulázásaiban megnyilvánul, és amelynek értelmében a gazdasági termelésviszonyok alakulása éppen olyan független az emberi akarattól, mint az általuk meghatározott szellemi és kulturális élet, voltaképpen szintén filozófia, a dogmatikus metafizikának egyik ismert formája. A történelmi materializmus újabb, kritikai irányai kiküszöbölik ezt a metafizikát, s kimutatják, hogy Marx alapgondolatának értéke ettől teljesen független. Ám a filozófiai vonatkozások még sokkal mélyebbre hatók. A gazdasági termelésviszonyok meghatározzák a politikai, erkölcsi, jogi, állami, művészi, vallási, filozófiai tudat formáit, amelyeknek összességét Marx ideológiának nevezi. A három fogalom, amely az alapgondolatnak ebben a formulázásában szerepel: a meghatározó, a meghatározott és a meghatározás. Ezek közül azonban csak az első, a

*Kivonat a szerzőnek a Magyar Filozófiai Társaságban 1915. december 17-én tartott előadásából

gazdasági termelésviszonyok fogalma egyértelmű. A meghatározott, az „ideológia”, általánosságában nagyon is tartalmatlan fogalom, semhogy a kultúrának olyan különböző szféráit, aminők például a jog és a művészet, kimeríthetné. Hegel nagy tettének, az objektív szellem (jog, állam, társadalom) és az abszolút szellem (művészet, vallás, filozófia) szétválasztásának metodikai jelentősége éppen abban rejlik, hogy a „tudatformák” e két csoportját egészen más kapcsolatok fűzik olyan szociológiai tényezőkhez, mint amilyenek Marx rendszerében a gazdasági tényezők.

Az ismerettani elemzés központjába azonban magát a meghatározás fogalmát állítjuk. A történelmi materializmus eredeti formájában ezt a szigorú kauzalitás kategóriájában kell elgondolnunk: a gazdasági termelésviszonyok hozzák létre az ideológiát, és szabják meg változásait. A tanítás ebben a formában erőszakolt és a tényekkel össze nem egyeztethető metafizikai konstrukció. A marxizmus mai, filozófiai műveltségű hívei szerint ez a viszony nem kauzális meghatározottság, hanem korreláció, s ami a tanításban új és nevezetes, az szerintük egyedül a gazdasági tényezők és a szellemi élet elválaszthatatlan összefüggésének felismerése. Ez a felfogás kiküszöböli a kritikátlan determinizmust, de viszont így kevés marad meg az elméletből. S a korreláció fogalmával sem elégedhetünk meg ott, ahol a szellemi jelenségek végső magyarázatáról van szó. Az objektív szellem világában a gazdasági jelenségek mint pozitív meghatározó tényezők jelennek meg, ha nem is egyedül ilyenek. Az abszolút szellem szférájában csak mint negatív meghatározók, mint gátló, korlátokat szabó, megkötő tényezők. Az egyik esetben a viszony több, a másikkban kevesebb, mint a korreláció.

Ezek a megfontolások érvényesek akkor is, ha a történelmi materializmusban nem akarunk mást látni, mint a történetírás termékeny módszerét, amelyet éppen termékenysége igazol. A gazdasági tényezők óriási jelentőségére először Marx mutatott rá, s ezzel a történetírás számára új munkaterületet jelölt ki. A történelmi materializmus nem új módszert – a módszerfogalom filozófiai értelmével nincs tisztában, aki ezt állítja –, hanem új *matériát* nyújtott a tudománynak. Ennek az anyaggazdagodásnak az objektív szellem történetében igen nagy a fontossága. Ám az abszolút szellem világában, ahol a történet maga is problematikus fogalommal válik, az immanens fejlődés az a kategória, amelyet a jelenségekre alkalmaznunk kell. Ezért kell a szellemi élet történetében, az ideatörténetben minden olyan törekvést elutasítanunk, mely a szellemi életet

abból akarja magyarázni, ami nem az. Ezzel eljutottunk ahhoz a ponthoz is, ahol az elemző kritika befejezte a maga munkáját, és helyét átadja az alkotó kritikának, amelynek alapjait Dilthey, Windelband és Rickert¹ vetették meg, de amely a maga egészében, mint a történeti ész kritikája, még a jövő feladata.

ESZTÉTIKAI DOLGOZATOK

G. Simmel: *Studien zur Philosophie der Kunst,
besonders der Rembrandtschen.*

E művészetfilozófiai tanulmány egy korábbi Rembrandt-tanulmányhoz kapcsolódik (*Logos*, V. I.), mely főleg a festő arcképeiben állapítja meg a jellemzőt. A forma, ahogy azt Rembrandt felfogja, csak amaz egy ábrázolt individuum életének felel meg, tehát ennek a formának nincs általános érvényűsége; míg nála az egyetlen forrásból ömlő egyéni élet csak ezt a formát vehette fel, a klasszikus művészetben az életfolyamat megjelenése absztrakció által történik, s egy önmagában álló formába kristályosodik. Itt alapjában véve a világfelfogás két szélső kategóriájáról van szó, az életről és a formáról; az élet princípiuma szerint különbözik a formaprincipiumtól, mert a forma azt jelenti, hogy a jelenség, melyet az életfolyamat a felületre vetett, magától a folyamattól elkülönül, egyszer s mindenkorra létező fenomenalitássá¹ válik. Így nyert a klasszikus művészetben a forma ideális, különálló létet; a Rembrandt-portré formáját, ellenkezőleg, nem az időtlen szemlélet adja meg, hanem az életfejlődés és sors dinamikája. Ahol a forma princípiuma vezet, ott az út az egyén felettihez ér el, ahol az élet vezet, ott az individuálisba torkollik.

E második tanulmányában Simmel szintén a reneszánsz és a Rembrandt stílusának ellentétéből fejti ki elveit; a reneszánsz kompozíció, akár az absztrakt geometriai sémát tekintjük, akár az architektonikusát, mely a séma és az élet ellentétén túl áll, mint például Giottónál, más elvet mutat, mint a Rembrandté; nála a több alakú kép formája az egyes alakok életéből nő ki, mintha az egyes élet saját centrumából túlömölve a másikkal találkozónék; olyan összforma, melyet a képből ki lehetne vonni, nem létezik, a kép egysége nem absztrahálható, nem nyugszik a saját maga teljességén kívül való formán, mint a geometriai kompozíciónál, hanem lényege és ereje a vitalitások² közvetlen kapcsolata, mely

minden egyénből kiárad – maga a tér, nem csak a jelenség a térben látszik eleven mozgásnak, élővé válnak, vitalitásnak. A formának nem az anyag értelmetlen tömege az ellentéte, hanem a minden formától mentes szemléletnélküliség, mely minden formálás által feloldódik. Ahogy a plasztika mint szemléleti formálásra irányuló akarat a differenciálatlan szubsztancialitás legyőzésére törekszik, az életnek is ugyanaz a tendenciája. A lét két nagy kategóriájának, a formának és életnek ugyanaz a szubsztancialitás a hordozója, mely mindkettőben folytonosan felbomlik, eltűnik, s mégis mindkettő mögött érezhető, érintetlenül az egyéni létező által.

Rembrandtnál az egyén karaktere olvad fel sorsa egészének folyamatosságába; az életből levont absztrakció, a jellem nála nincs külön vagy centrálisan hangsúlyozva, és késői korszakában az egyén élete minden határt túlhullámozó vibrációja lesz az emberi életnek általában, vagy annyira a mélységbe vonul vissza, hogy a külső merevnek, személytelennek látszik. A pszichológiai minőségek elvesznek, ahol az élet a maga meztelenségében áll elénk, éppen úgy, mint ott, ahol az élet egyáltalában meg van tagadva: a geometriai formális művészetben. A Rembrandt arcképei és vallásos képei közt ebben a mélységben találjuk meg a kapcsolatot; mint ahogy arcképművészetének maga az életfolyamat a lényege, itt sem a vallásos élet tartalma a problémája, hanem az életnek funkcionális meghatározottsága a vallásosság által, mely nem a már kész egyéniség egy vonása, hanem az egyén egész életébe beleömlő folyamat. A lélek által hordozott történés mint tiszta funkcionalitás az, amit egyedül ő tudott megjeleníteni.

Úgy látszik, Simmel művészetfilozófiájának nem a forma és tartalom, hanem a forma és élet ellentétessége és egymáshoz való viszonya lesz az alapja; itt a reneszánsz és a Rembrandt művészetének összehasonlításában mutatja ki stílusalkotó különbségüket. Hogy a differenciálatlan szubsztancialitásnak, melyet minden formálás le akar győzni, a lét e titokzatos alapjának és mélységének milyen jelentőséget ad a művészetre nézve befejezett művészetfilozófiájában, ebből a tanulmányból még nem tűnik ki.

AZ ÉLET ÉRTÉKEI

Ha e mi korunkat hátrahagyott emlékei alapján abból a szempontból fogja megítélni valamelyik későbbi kor, hogy mit tartottak benne értéknek, mire fogja alapítani ítéletét? Mert valamely kor természetét mégiscsak az határozza meg legvilágosabban, hogy mi módon értékel, melyek azok a szellemi vagy anyagi értékek, amelyeknek megvalósítására vágyik és törekszik. Vannak elérhető és elérhetetlen értékek; olyanok, amelyek megvalósíthatók, és olyanok, amelyek örök követelmények maradnak, de az egyik, mint a másik, revelálja az egyes ember jellemét csakúgy, mint egész korszakokét.

Vajon mik hát a mi korunk értékelésmódját megvilágosító jelek, a leendő emlékek? A művészi alkotások? Aligha. Hegel már a múlt század elején megállapította a művészet idejének elmúltát, s az utána következett korszak mindmáig csak igazolta. A művészet ma már csak egyes emberekre nézve életkérdés, nem az emberek nagyobb összességére; ami ez összesség igényeinek és értékelésmódjának megfelelően jön létre – középületek és közemlékművek –, az elrettentő bizonyítéka a művészet idegenségének ettől a világtól. Irodalom, költészet? Ez is többé-kevésbé egyeseknek vagy egyes csoportoknak magánügye; ahol a közösség szelleme legjobban megnyilatkozik – a színház –, borzalmas sülyedség fokára jutott alá. A vallás? Ez is csak egyesek számára nézve érték még, vagy az egyszerűbb nép tömegeire; az úgynevezett művelt osztályoknak jobbadán sejtelmük is alig van a vallás erejéről s a vallásos életről. Nemzet, haza? Ezek a fogalmak most vannak megint revízió alatt, ami azt mutatja, hogy elveszítették spontaneitásukat. A föld? Épp a műveltebb rétegek számára vesztette el hajdani értékét. Az általános műveltség? Erről nagyon sokat írnak és beszélnek, de ha megnézzük azokat az intézményeket, ahol e műveltséget nyújtják, az iskolákat, csodálkozni fo-

gunk, hogy még mindig van valamelyes műveltség a világon. Azt hiszem – és ezzel nem akarok valami újat mondani, hanem közhellyé vált igazságot ismételni –, csak az úgynevezett „technikai vívmányok” azok az ismertetőjelek, amelyek ennek a kornak jellegét világosan és élesen meghatározzák. Ha az utánunk következő korszakokban a technika elveszítené azt az első helyet az értékek skáláján, amelyet ma elfoglal, ha valamilyen csodálatos fordulat folytán megakadna vagy meglassulna rohamos fejlődése, akkor ezt a mienket a történelem valamennyi kora között a par excellence technikai gyanánt emlegetnék; ha azonban – ami valószínűbb – a technika fejlődése tovább is ebben vagy még fokozottabb tempóban fog folytatódni, akkor a technikai fejlődés új fejezetének megnyitó és előkészítő őskora gyanánt fog szerepelni. De akár tetőpont, akár átmenet vagy előkészítés, így is, úgy is a technikai jelző illeti meg.

Amilyen régi immár ez a közhely, olyan új maga a jelenség, amelyről beszél. Az emberiség történetében kétségkívül erre a korra illik rá legelőször. Pedig ezzel nagyot mondtunk, mert az értékek változása és átalakulása igen nagy a történelem menetén. Értékekből nem értékek és nem értékekből értékek, bűnökből erények és erényekből bűnök, igazságokból hamisságok és tévedésekből igazságok válnak idővel, ami egyszer a legfőbb ideál, az máskor a legnagyobb megvetés tárgya, de mind e változások és végletekig menő ellentmondások között, melyekben a történelem olyan gazdag, most vált először általános jellegűvé és egész korszakot kifejező erejűvé a technika.

A görögség értékelésmódja művészetében fejeződik ki legtisztábban. Nem mintha a művészet volna az egyetlen érték, amelyet a görög nép becsül; a görögséget a modern esztétával vagy művészeti hedonistával azonosítani vaskos tévedés, és teljes szellemi vakság. De a görögség valamennyi többi értéke, a testi lét tökéletes harmóniája, a testi formák kultusza az atlétikában, a politikai függetlenség, a szellem fölénye a természet fölött, a világnézet idealitása az ideák reális létén sarkalló meggyőződés alapján, a formában és mindennek megformálásában megnyilatkozó etika, a káosztól való irtózás és a lét kegyetlen, sötét oldalán aratott diadal, maga a pusztaság szerelme minden örömeivel és fájdalmaival mégis mind a művészetbe torkollik, és ott kapja meg szemmel látható alakját, és benne emelkedik fel legfőbb ideálkomplexummá az egész nép számára. – A középkor teljességében a nagy katedrálisok, amelyek nem az egyes ember, hanem a közösség alkotásai, melyeknek köveit városok

és falvak népei hordták össze, nemcsak a kor egész ismeret-, érzés- és gondolatvilágát enciklopedikusan felölelő ábrázolásaikban, hanem pusztá létükkel, méreteiknek nagyságával, a városok fölé emelkedő és egész vidékek fölött uralkodó mivoltukkal máig hirdetik az értékeket, melyekért a kor szíve vert. A reneszánsz vagy a reformáció, a XIV. Lajos vagy a Goethe kora mind más és más értékekről tesz vallomást, de egyben valamennyi megegyezik: hogy egyik sem tartotta a pusztá létet legfőbb értéknek. A lét mindegyik számára csak egyik érték a sok között, a többinek talán föltétele, a lehetőség, melyre a többi épül, de semmi esetre sem végcélja. A pusztá lét fölött és rajta túl, e lépcsőfokon túl a többi között vannak valahol az értékek, amelyek az életet élésre érdemessé teszik.

Nos, a mi korunknak, úgy látszik, az az igazi jellemvonása, hogy a pusztá létet tartja legfőbb értéknek. Mert mindaz, amit a technika produkál, végeredményben az élet elfogadhatóvá, simává, kényelmessé tételét célozza. Nem megy túl az élet szintjén, nem tűz föléje valami új értéket vagy ideált, hanem azt, ami az életben szükséges, igyekszik gyorsan, lehetőleg kevés fáradsággal minden társadalmi réteg igényeinek és lehetőségeinek megfelelően előteremteni. Az egyes rétegek között való különbség e tekintetben csak relatív, a legtehetősebb ugyanarra törekszik, amire a szegényebbje: az élet könnyítésére, kellemesebbé, kényelmesebbé tételére. Az általánosságról van szó természetesen, nem a kivételekről. Amire még ezen túl telik, az nem valami határozott és közös ideál, hanem luxus, mintegy pótléka és fűszere az életnek, s idetartozik a művészet, a filozófia, a vallás. A megélhetés feltételei váltak-e olyan súlyossá, hogy amikor azokat előteremtette a mai ember, többre már nem futja szellemi és lelki frisseségből, erőből, nagyot akarásból? Vagy a pusztá lét értéke vált-e olyan naggyá, hogy mellette a többi mind eltörpül és elhalványul? Mintha az egy léten kívül mindenről kiderült volna, hogy merő illúzió; talán szép és kedves, de nagyobb áldozatokra nem érdemes, mert mégiscsak illúzió.

A mai ember két dolgot csinál: dolgozik és pihen, szórakozva vagy tétlenül. Azért dolgozik, hogy pihenhessen, és azért pihen, hogy dolgozhasson, együtt pedig azért dolgozik és pihen, hogy élhessen. A középkori és a reformáció korabeli ember is sokat dolgozott; az élet akkor sem volt valami könnyű, sőt sok tekintetben nehezebb, mint máma; de munka után elővette a maga *Biblia pauperumját*¹ vagy anyanyelvére fordított

Bibliáját, és olvasott, ami szintén a munkának egy neme. A modern ember, még ha nem is „szabadgondolkodó”, bizonyára mosolyog ezen. Pedig úgy áll a dolog – és ezt a legradikálisabb szabadgondolkodó is aligha fogja tagadni –, hogy a Biblia nemcsak a hívők kanonikus könyve, hanem az emberiség legnagyobb költői alkotásának egyike. Aki a valótalan ember szemével és lelkével, de mégis a költői szépség és emberi bölcsesség iránt való fogékonysággal olvassa, annak is sokat mondhat még, annyit, mint kevés más könyv a világon. Elvégre is nem ok nélkül nevelte rajta a szellemét és ízlését az emberiség évszázadokon keresztül. Dante kívülről tudta, és Michelangelo is, akik pedig mégsem nevezhetők valami sötét vagy primitív elméknek. A legnagyobb és a legkisebb szellem is megtalálta benne a maga mindennapi táplálékát, ő volt az, ami a hegy csúcsát összekötötte a hegy lábával. De nem azt akarjuk ezzel mondani, hogy a mai nagyvárosi munkás munka után vegye elő a Bibliát, és olvasson benne – hiába mondanók. A Bibliát most csak a szimbólum kedvéért idéztük fel. Annak illusztrálására, hogy volt idő, amikor a munkás munkája végeztével szellemi és lelki szükségei kielégítését kívánta, s ugyanazzal az eszközzel elégítette ki őket, amelyhez a legnagyobbak is folyamodtak. Ha a Biblia ma már erre nem alkalmas, ha csak szimbólumként hivatkozhatunk rá – mi van hát helyette? Mi foglalta el a helyét? Tudtunkkal – semmi. Nem, mert megszűntek a szellemi és lelki szükségek. Ha megvolnának, előteremtették volna a maguk bibliáját, mint ahogy minden szükség előteremti a maga kielégülését. Ha van is ilyen szükség, sem nem olyan általános, sem nem olyan erős, hogy szimbolikusan nevezhető alkotást hozzon létre önnön kielégülésére, olyat, amely méltó legyen a legnagyobb szellemekhez, de a legegyszerűbbeknek is juttatni tudjon a szépségből és értelemből. Nem futja rá; ami a puszta léten túl és fölül van, nem tudjuk megtagadni.

A gyöngeségért bűnhődni kell – mert a gyöngeség erkölcstelenség. A puszta lét és az érdekében teremtett technika mit csináljon magával, ha nem tűzünk ki neki célt rajta kívül? Ha nem tűzünk ki neki értékeket, amelyekért lennie kell és szabad? Meggyülemlik és kiárad a határokon, melyeken mi nem akartunk túlmenni. Ugyanaz a technika, amely a létet kellemessé és simává igyekszik tenni, teremti elő a pusztítás eszközeit; és ugyanaz a lét, mely csak önnön kielégülését kívánja, teremti elő a pusztításnak okait és alkalmait. A technika – anyag; a puszta lét – fizikai lét. S ha az ember, aki az anyag urának érzi magát, mert bánni tud vele, na-

gyon sok anyagot hord össze, és hódol neki, mert kényelmet és biztonságot szerez fizikai létének, akkor az az anyag egyszerre csak megmozdul a saját súlyánál fogva, és azért, hogy a benne fölhalmozott értékeket – anyagi értékeket – érvényesítse, és nem nézi, hogy hova tipor, nem nézi, hogy ő a fizikai létért van a világon, elgázolja teremtményét a céllal együtt, melyet számára kitűzött. Rettenetes megcsúfolása ez az ideálok-tól és illúzióktól mentes, a kevéssel, a pusztá léttel beérni akaró józan emberiségnek. Három esztendeje vagyunk tanúi. A gép a mai ember bibliája. Ő és a lét, amelyért volna, legfőbb értéke neki. De bosszút álltak rajta. Mert akinek kevés van, attól az a kevés is elvétel. Az emberiség, mely a pusztá léten túl érő jókról lemond, a létről is kénytelen lemondani: önmagát ítéli halálra. Mert az ember igazi léte, az elpusztíthatatlan, nem a létben van. Hanem azon túl.

GEORG SIMMEL MINT FILOZÓFUS

Filozófus volt, mert a nagy szókratészi örökség, a dolgok felett való elcsodálkozás benne elevenebben élt, mint kortársai között bárkiben, de nem haladta meg korát, mert generációjának eredendő szkepszise benne is élt, s nem tudta hitével követni azt, amit már látnia is megadatott. Pedig csodálatos dolgokat látott, amire ránézett, az megfordult a tengelye körül, s nem megszokott merev képét mutatta; szelleme új összefüggéseket teremtett minden probléma köré, s a dolgoknak egy új, egymáshoz való rokonságát lehetett sejteni. Azok közé tartozott, kik a gondolat végső megfeszítésével már-már elérik a valóságot, de mert nem hisznek még a saját igazukban sem eléggé, a végső percben veszítik el a világot.

Minden mondata mögé egy új metafizika töredékeit rejtette, de hogy az megíródjék, hinnie is kellett volna benne.

Ez a szkepszis a századéé, fejlődése elején mélyen magába szíttá, s később, mikor már más dolgokat adatott látnia, ifjúsága és az eredeti kiindulások hosszú karral nyúlnak utána, s visszarántják, mikor nekilendül, s kételkedik, mikor hinni akarna. Simmel eleinte annak a bevallott tudatával csinál filozófiát, hogy a filozófiai fogalmi kép csak inadekvát lehet a valósághoz képest, s a megismerés kategóriái fejlődésnek vannak álvetve s változók, igazsággal igazság állítható szembe, s megismerésünk talaja (a kategóriák változásával) minduntalan kicsúszik a lábunk alól. A pragmatizmusból indul ki, s a korabeli idealista áramlat erősödésével annak igazságait is átveszi, s így különösen az értékek eredeti pszichologisztikus koncepcióját minden fontosabb művében újabb fogalmazásnak veti alá, végül már csak egy ugrás választaná el a következő idealizmustól, ez az ugrás azonban az alapvető kiindulás teljes revízióját jelentené, egy újrakezdést, de ezt már az idő s a múltja nem engedi. Ez az oka annak, hogy fejlődése legvégső szakaszában is még egymás mellett

találhatók nyers kiegyenlítetlenségben idealisztikus és pragmatikus fogalmazások. A filozófiai igazságfogalom – szerinte – nem a dolgokat, az objektivitást fedi, viszont nem is szubjektív s pszichológiai jelentőségű, mert mélyen tipikus emberi szellemiséget fejez ki. (*Hauptprobleme d. Phil.* 27. l.) Tehát ingadozik az objektivisztikus és a pszichologisztikus szubjektív igazságfogalom között, s annak egy antropologikusan általános érvényű fogalmazásáig jut el. Ez a fejlődés és ez az eredmény nem magában álló, ugyanezt az utat járták meg végeredményben – még ha nagyobb tisztázásig jutottak is el – Windelband és Lask¹, náluk is marad mindig valami a pszichologisztikus és antropologikus aláfestésből, s náluk is meghamisítja a kiindulás, melyet nem akarnak elejteni, a növekvő új belátások tiszta megfogalmazását.

Simmelnek azonban nem volt sohasem a végső állásfoglalás tisztasága a leglényegesebb, nem a filozófia legvégső tételezéseinek programatikus tisztázásában látta hivatását, nála mindez csak eszköz volt, módszeres aláépítés, melyet többé-kevésbé változtatni lehet, hogy annál nagyobb hévvel vethesse magát a szellemi élet legkülönbözőbb területeire, s annak minden egyes részletét alkalmazkodó fogékonysággal emelje a fogalmak világába. Aránytalanul gazdagabb a részletviziója, mint a kortársaié, s ezeken a pontokon „idealisztikusabbnak” bizonyul, mint azok, kik csak a végső kiindulások tisztázásában tudták a nagy idealista tradíciót megeleveníteni: Cohent² metodikai monizmusa köti kerékbe, mikor e kiindulásokat a részleteket is felölelő rendszerré akarja bővíteni, Windelband, Rickert és Lask, noha egy helyesen felismert metodikai pluralizmus alapján állanak, ha végül a részletekre kerül a sor, az egyes szellemi területek különösségeit újból csak programatikusan tudják vázolni. A szellemiségnek két végső típusa áll itten szemben egymással; az egyiket Cohen–Windelband és tanítványaik, a másikat e korban egymaga Simmel képviselte a filozófiában. Az előbbieket szellemisége, még ha egy részlettel áll is szemben, még ha arról vaskos köteteken keresztül beszél is, az egyeseken keresztül is csak az általánosat képes meglátni, a különös nem elevenedik meg annyira, hogy annak önnönvalóságára, tartalmának teljes gazdagságára ráébredhessünk, ezért könyveik tartalma egypár mondatba összefoglalható; Simmel viszont minden mondatában újat mond, minden mellékmondata új fényt vet a dologra, s az asszociációk egész sorát kelti, de az *egész* mégsem domborodik ki teljesen, a részek-

ből nem alakul ki rendszer, minden ráeszmélés csak kaland marad a gondolkodás nagy vándorútján, s elhagyatottan magában áll.

Egészen különös az ő mentalitása, s szenzibilitása minden dologra, gondolatra felneszelve reagál. Minden jelent valamit számára a kancsó fülétől a halálig, mindennek új értelme fakad, s minden önmagán túlra mutat. A jelenben él teljesen, s annak minden mély áramlata rokon vele a művészetben, irodalomban, esztétikában, politikában, a jelen forrongásait együtt éli, s azon keresztül válik értelmessé számára a múlt, s nem kell erőlködnie, hogy a korát megértse, mint a többi német filozófusnak. Nem kizárólag történelmi a kultúrája, mint a legtöbb mai német filozófusé, kiknek ha csak új gondolataik jönnek számba, mindegyikről kitűnik, hogy valamennyi vértelen és epigon. Ugyanebből a fogékonyságából érthető meg, hogy magának a kultúrának ténye, annak sorsa, legfontosabb összetevői senki előtt sem váltak oly értelmessé, mint előtte, ki minden idegével benne élt (*Begriff und Tragödie der Kultur*). Ahol sokféle vonal kereszteződését kell megérteni, ahol sokféle áramlat találkozik, ahol a sokoldalúság érdem, s az élményintenzitás elengedhetetlen feltétel, ott Simmel termékeny, s tolla alól a megfigyelés rajokban tódul. Különösen a lelki élet mély tipikus törvényszerűségeit tudja finom elemzésekkel nyomon követni. Így a *Philosophie des Geldes* második részében a szociálpszichológia legszebb oldalait írta meg, s ugyanezzel a pszichológiai éleslátással a morális élet lelki jelenségeit is felszínre hozza (*Einleitung in die Moralwissenschaft*). Kiváló esszéíró, mert tehetsége és eme forma között praestabilita harmonia áll fenn, hiszen éppen ennek az irodalmi formának lényege az, hogy akár egy izolált jelenséget, akár egy individualitást addig elemez, míg az az esetlegesnél többet jelent, s tipikussá, szimbolikussá válik, úgyhogy rajta keresztül az élet egésze sejthető (*Das Abenteuer, Goethe, Michelangelo, Rodin, Rembrandt*). Filozófiai bevezetésnek nem ajánlható jobb könyv, mint az ő Kant-előadásai s a *Hauptprobleme der Philosophie*.

Alig van filozófiai író, akinek szellemisége stílusán keresztül jobban kifejeződne, mint Simmelnél. Írásmódja egy új keresztmetszetben mutatja még egyszer azt, ami a tartalomban kimondódik, s ami a tartalom mögött mint attitűd, rá nézve oly jellemző. Vállalkozni lehetne arra, hogy egy mondata alapján szellemiségének egész szerkezetét, elméleti állásfoglalását a végső kérdésekkel szemben a stílusából közvetlenül ki-mutassuk. Szenzibilitása a jelzők, bővítések, terminus technicusok egész

áradatával igyekszik körülölelni a dolgokat, de a mondat végén újra kiklik az, amit az elején majdnem megragadott. Szenzibilitásával, de hinni nem tudó relativizmusával függ össze egyaránt szellemes volta. Őt sohasem nyugózi le egészen a tárgya, nem olvad fel egészen az objektumban, mert a legevidensebb belátást is annak az érzése kíséri, hogy mindez másképp is lehetne, csak az álláspontot kellene megváltoztatnia.

Az olvasó a tárgy helyett az író egyéniségét érzi, s a hit sugallta végső egyszerűség helyett szórakoztató gazdagsággal kell megelégednie. Írásai-
val végtelen vágyódást ébreszt fel bennünk a fogalom által megragadandó világ után, lázadást kelt bennünk minden eddig volt elmerevedett fogalmazás ellen, hogy azután e világot elhagyva magunkra maradjunk.

EURÓPAI MŰVÉSZET ÉS MAGYAR MŰVÉSZET

D'où venons-nous?

Que sommes-nous?

Où allons-nous?

(Gauguin)¹

A tiszta vagy objektív, vagy pozitív, vagy tudományos, vagy akárminak híjják történelem művelői már régóta, de ma inkább, mint valaha, ellenséges állást foglalnak el a történetfilozófiával és a filozófiai fogalmak alapján eligazodó, összefoglaló, általánosító történetírással szemben. A történelem megmásítását, sőt meghamisítását, objektivitásának megsemmisítését látják bizonyos szempontok, értékelések, a priori észelvek alkalmazásában. Így különösen a művészettörténetben is újabban. Szemére vetik egyik-másik történetírónak, hogy a maga elmélete érdekében például a cinquecento szempontjából ítéli meg a quattrocentót vagy a trecentót mint előkészítőt, s e korok idegen mértékkel mért és a maga sajátos törekvéseiben, bevégeztségében lényegében félreértett művészete így a rövidebbet húzza amazéhoz képest. Joggal, ha ki tudják mutatni a félreértést, s a méltánytalanságot szenvedő kort önnön elveinek és törekvéseinek kihámozásával rehabilitálják – bár sokszor a kifogásolt történetírónak merőben a formára és kompozícióra vonatkozó analíziseitől és analízisei alapján kimondott értékeléseitől követelnek méltánylást a megvédett korok tartalmi, lírai, kedélybeli vagy hasonló értékei iránt. Amivel ugyanabba a hibába esnek, mint amelyet kifogásolnak: a heterogén szempont alkalmazásába, és megoldatlanul hagyják a kérdést, vajon a merőben formai szempontból megejtett értékelés csakugyan igazságtalan-e más korok formájához és kompozíciójához, vagy csupán mellőzött olyan tekinteteket, amelyek alapján az illető korok nagyobb megbecsülésre tarthatnak igényt. A valamilyen szempontból való vizsgálódás pedig joggal mellőzhet a maga körén kívül eső más szempontokat, s ebből még egyáltalán nem következik az, hogy fogékonytalan vagy igazságtalan irántuk. Aki formai tekintetben magasabbra becsüli a cinquecentót a

quattrocentónál, lehet, hogy más tekintetben eléje helyezi emezt amannak – mindössze nem beszél róla, mert ez a tekintet pillanatnyilag nem aktuális neki. Jogos követelés, hogy minden művészi kor önmagában, önmagáért ítéltessek meg mint abszolút, mert minden kor, sőt minden igazi műalkotás önmagában befejezett, tökéletes, mással össze nem mérhetően abszolút – jogos mindaddig, amíg belőle minden művészet és művészi alkotás nagy közösségének és a fejlődés folytonosságának tagadása vagy megértetlensége nem következik. Mert a művészi alkotás helyzete paradox: önmagában befejezett, tökéletes és abszolút valami, mégis beletartozik a művészet nagy közösségébe, és csak benne válik érthetővé; hasonlóan a kor: művészete minden pillanatban célnál van, mert minden alkotása örök és idő feletti, mégis lemerül az idő sodró folyamába, minden pillanata más, mint az előző, s csak vele való összefüggésben érthető. *Az örök idea időben való megvalósulásának, az esztétika abszolút és a történeti relatív korrelációjának problémája ez.* A közösség nélkül a művészet műtárgyak merő egymásmellettiisége; az örök és az idő korrelációja nélkül a történet esetek merő egymásutániséga. S ha már nagy hiba valamelyik műalkotás vagy kor alapjára helyezkedve a másiknak lényegét meg nem érteni, ugyan mekkora hiba valamennyi műalkotás és kor alapjára való helyezkedés szándékában egyáltalán magának a művészetnek lényegét és egyáltalán magának a művészettörténetnek lényegét meg nem érteni? (...)

Az életnek, a mára és a mán keresztül a jövőre való hatás kedvéért íródtak tehát e sorok. Gondolkodóknak és művészeknek a művészet érdekében; indítatva a jelen művészet sorsán való tépelődéstől, és támogatva a múlt átgondolásától. Ennyiben jogosultak, még ha egyetlen új merőben történeti adattal sem gazdagítják a történeti kutatást. Amiből nem következik, hogy az ilyenfajta írás ne lehetne serkentő a kutató történelemre. Ha távol eső és nagy példákra akarnék hivatkozni – csak a példa kedvéért teszem, a lehetőség megvilágítására –, utalhatnék Hegel történetfilozófiájára, mely a pozitív történeti kutatást új területek megművelésére izgatta, s arra, hogy a modern vallástörténet tudománya is vallásfilozófiai spekulációkból született meg. Ne tessék félreérteni: csak elvi lehetőségekről beszélek, anélkül hogy kísérletemet konkrét megvalósulásuknak tartanám. Csak azt akarom mondani, hogy ami ott nagyban lehetséges volt, mért ne lehetne itt az kicsiben – tekintet nélkül arra, hogy nekem sikerült-e, vagy sem. Mert a kifejtettem elvet természetesen

fenntartom akkor is, ha nem tudok a gyakorlatban helytállni érte, s a sikertelenség okát nem a dolog természetében; hanem a tökéletlen megoldásban fogom keresni. Szintúgy a másik kényes pont, a „nem objektív” értékelés tekintetében: vallom, hogy az esztétikai ítéletek szubjektívebbek a többinél, mert létrejövésük körülményei szubjektívebbek, de objektív alappal bírhatnak. Az objektív alapba vetett meggyőződésemet azért a magam ítéletei szubjektív voltának kiderítése sem fogja megingatni, s mint másokkal, úgy magammal szemben is hajlandó vagyok az objektivitás elvi lehetőségét és szükségét megvédelmezni, az esetleges baj okát megint nem az elvben és a dolog természetében, hanem a tökéletlen megoldásban, a tökéletlen értékelésben és ítélésben keresvén. S ha mindebből és abból, hogy javíthatatlanul fenntartom történeti elveimet a saját bőröm árán, valaki a történeti tudomány lebecsülésére következtetne, annak csak afölött való sajnálkozással felelhetek, hogy mind ez ideig nem írta meg senki a magyar művészet történetét ilyen serkentő tanulmányokat fölöslegessé tevő tudományos módon.

Egy dolog felől hát egészen nyugodt lehet az olvasó: nem zsákban veszi a macskát. Előre tudja, hogy pusztá vagy tiszta történelem helyett elvek szerint összefoglalt történelmet és értékeléseket kap. És mindjárt megjelölöm a két alapfogalmat is, ezek: *a művészetek közössége és folytonossága*. Közösség a sok nemzetre és folytonosság a korokra való szakadozottság dacára is. Ezek álláspontjára kell tehát helyezkednie az olvasónak, ha megértően végig akarja kísérni a következő fejtegetéseket. Sőt be kell érnie az alapfogalmak egyszerű megjelölésével és rövid vázolásával, kritikai megalapozásuk és bővebb kifejtésük nélkül, ami külön, tisztán elméleti filozófiai tanulmány tárgya. Az itt következő pedig nem általános elméleti, hanem konkrét gyakorlati célú. Az előzetes és részletes meghatározás helyett az elvek és az elmélet a tárgyalás során fognak megvilágosodni, amennyire a tárgyalt anyag kívánja és megengedi. De ez az eljárás nem föltételezi kritikátlan elfogadásukat: maga a tárgyalás, és benne minden megállapítás és értékelés egyúttal kritikai próbaköve helyességüknek és termékenységüknek.

Röviden: a *közösség* elve azért fontos, mert csak belőle lehet megérteni a különöset. Közösség nélkül nincs különös és viszont. *Egyetemes és nemzeti korrelatív fogalmak*. Már volt szó korrelációról, melynek tagjai csak egymással kapcsolatban válnak érthetőkké: az örök és az idő, alapjában a lét és a levés korrelációjáról, a legvégsőről és legfőbbbről, melytől

a többi, ez is, függ. Amaz a görögöknél – az eleai és hérakleitoszi, a platóni és arisztotelészi gondolat egymást föltételező, egymásra utaló viszonylatában, művészi problémáik állandóságában és szüntelen fejlődésében – vált először teljessé, azért kellett ennek is – az egyetemes és nemzeti viszonylatának – náluk teljessé válnia, s tőlük kiszármaznia, ránk öröklődnie.

A művészet egész történetében a görög a legegyetemesebb. Szobrászata nem ez vagy az, ilyen vagy olyan szobrászat, ezé vagy amazé a koré, hanem maga a szobrászat; és hasonlóan a többi műfaj is. Alkotásai az időből kiemelkedve az idea általános érvényű megvalósulásaiként állanak előttünk. Összességük pedig magának a műfaj ideájának megtestesülése.

De a görög művészetnek ez az idealitása eléggé átment a köztudatba (ha az „ideális”, „klasszikus” hamis értelmével is), mellőzhetjük részletesebb vizsgálatát, bármily érdekes volna a mi szempontunkból. Kevésbé köztudatos nemzeti jellege, illetőleg benne az egyetemesnek és nemzeti-nek egymáshoz való viszonya, amire ezúttal a hangsúly esik.

Ez a legegyetemesebb művészet egyúttal a legnemzetibb. Mert a görög művészet minden ízében ilyen. Benne mindaz nemzeti, amit Taine-féle vagy néppszichológiai, vagy bárminő tiszta műanalízis ki tud hámozni. Ami volt, s amivé minden ízében lenni akart a görög nép – lelkiileg és testileg –, azt a művészetben állította maga elé kézzelfogható ideál gyanánt; a fajta zsenije benne vált köztudattá, célá s az életre visszaható fizikai és morális energiává. A nép összes sajátos szellemi és morális energiáinak megtestesülése, másik teljes világ, teljes kozmosz az embereké mellett, önmagában befejezett és lezárt, mégis emezzel szüntelen érintkező, belőle táplálkozó s azt tápláló. Két pólusa van: a nemzeti mítosz és a nemzeti atlétika. Az első az ideák szabad szellemvilágának ember, faj, kor feletti általánossága; a másodiké a test anyagvilágának meghatározottsága. De jellemző az archeológiának zavara olyankor, mikor valamelyik szoborról nem tudja megállapítani (az attributumok híján), istent ábrázol-e vagy atlétát. Mert az örök idea megtestesülése a mítoszban lenyúlik a nemzetibe és a fajtába, s az isten görög atléta; a fajtában meghatározott emberforma pedig fölemelkedik az általánosba s örökbe, s a görög atléta isten. A görög istennek csak testivé kell egyénülnie, s a görög atlétának csak istenivé általánosulnia, hogy egyik is, másik is azonmód a szobor formai problémájának anyagává lehessen. Az isten

aműgy is minduntalan emberi alakot ölt, s az atléta ideálja, amely felé testét tudatosan műveli és formálja, az isten. A görög művészet ideális alakjai nem olyanok, mint Michelangelóiéi, amelyek általános emberek, s nem a maga fajtájából, környezetéből nőttek ki; a görög alakok bármennyire ideálisak, mégis mindig görögök, etnikailag meghatározottak, nemzetiek, mintegy folytatásai annak a vonalnak, amelyet már maga a fajtabeli környezet vont, ideális betetőzései a reális adottságoknak. A görög élet és életmód, a test kultuszának s a tökéletes szellem tökéletes testen való uralmának sajátlagos görög ideálja inkarnálódik bennük. A legtökéletesebb fizikum etikája ez a szobrászat, de olyan tökéletesé, amilyenné csak az egy görög fizikum válhatott. A művészet egy gyökéren terem a nemzet közösségének legsajátosabb életműködésével, politikájával; de politikája, küzdelmei, háborúi kentaurok és lapiták² vagy gigantomachiák³ szimbolikus mítoszainak fölmagasztosultságában jelenik meg a művészetben. Az atlétika formálja a háborúhoz szükséges görög testet, de a művészet tűzi ki az atlétika számára a tökéletes emberi test ideálját, amelyet az a háború céljára megvalósít. Így függ össze a művészet a nemzeti háborúval is, és hat reá, mint ahogy a háború hat a művészetre. És bárhol, bármelyik ponton fogod meg a görög művészetet nemzeti oldalán, eljutsz a nemzet felettiehez és egyetemeshez, az ideálshoz és szimbolikushoz; és bárhol fogod meg egyetemes és ideális oldalán, eljutsz a nemzetihez és a fajtához.

De mindaz, amit az analízis mint nemzetit ki tud hámozni, végeredményben csak sajátos eleme és anyaga a művészi formának és kompozíciónak, mely univerzális; e forma és e kompozíció nélkül merő etnikai anyag, lehet érdekes, de még nem művészet. Nekünk itt csak annyira van közünk hozzá, amennyire művészetté, azaz formává és kompozícióvá válva túlnőtt az etnikai-nemzeti kontingens világán, és átnyúlt a művészet univerzális világába. Abba, amelynek külön problémái és törvényei vannak, s ezek döntenek a műalkotás sorsáról, nem pedig az, hogy mennyi etnikai anyag mily hiven van benne kifejezve. A művészet autonómiája nem tűr maga mellett más szempontot, legfőljebb alárendelt, de jogosultságát akkor is belőle merítő viszonylatban. A művészi forma természeténél fogva univerzális, vagy az akar lenni; fogalmához tartozik az univerzalitás, s éppoly categoricus imperativusa neki, mint az erkölcsi akaratnak, tekintet nélkül megvalósítására. Nem is az egyetemessége

problematikus, hanem az egyetemességnek a nemzetihez való viszonya, az, hogy miként lesz az etnikaiból univerzális.

Íme az alapvető kérdés. A hozzá való állásfoglalástól függ megoldásának lehetősége.

Ha a művészetben van nemzeti, úgy magának a *formának* kell annak lennie, mert minden egyéb – kedély, temperamentum, életmód, éghajlat, környezet stb. – a művészethez tartozik ugyan mint etnikai anyag, de maga még nem művészet. Csak magának a formának nemzeti voltára vonatkozhatik a tétel, hogy korrelatív viszonyban van az egyetemessel. A művészet anyagának az egyetemes merőben formai princípiumával való vonatkozásba helyezéséből pedig sohasem fejthető ki viszonyuk korrelációja. Egyszerűen azért, mert az első természeténél fogva mindig anyagi, kontingens és különös, az utóbbi pedig formai, szükségszerű és egyetemes. Két külön fajtájú és külön szférájú princípium tehát, amelynek viszonya nem a korrelációé, hanem az alárendeltsége: az anyagié a szellemi alá. A róluk szóló felfogás vagy elmélet ezért végső soron magában a világnézetben gyökerezik: vagy abban, amely elsőbbségét, vagy abban, amely a szellem elsőbbségét és szuverenitását vallja. Az első alapon számos kísérlet történt, sok becses és érdekes adattal gazdagította is a művészet anyagának ismeretét, de a kérdést meg nem oldhatta, sőt velejét sem érinthette. Mert más szférában mozgott, mint ami a művészi formáé. Az univerzálissal csak olyan valami lehet korrelációban, amiben már magában is megvan az univerzalitás, vagy lehetősége, szándéka, követelménye. Ez a forma, amely ugyanakkor univerzális is, amikor nemzeti. Nemzeti volta pedig – az etnikai anyagtól függetlenül tekintve – nem lehet más, mint sajátos fölvetése és megoldása a forma problémájának, ahogy valamely nép művészetében látható; a formai problémának az a speciális volta, amelynek speciális megoldására éppen annak a népnek, és csak annak volt *küldetése*. Ha ez a speciális formai probléma úgy oldódik meg, hogy megoldása közben a formába fölvetetik mindaz, ami a népben etnikai anyag van, szóval ha a formai probléma nem valami absztrakción demonstrálódik, hanem az etnikai sajátságok anyagában ölt testet, akkor a létrejövő művészetben az egyetemesnek szférája teljesen fedi a nemzeti-etnikainak szféráját; ha a formába nem vetetik föl, vagy nem egészen az etnikai adottságok anyaga, akkor az egyetemes túlér a nemzeti-etnikai határain (a nemzeti akkor is megvan, de csupán a formában, a megoldására szóló, valamely kiválasztott nemzetnek jutott

küldetés sajátosságában, például Michelangelónál); ha pedig a forma nem tud autonóm életre szert tenni, s nem tudja tiszta művészetté fölolvasztani mind az etnikai anyagot, amelyhez hozzányúlt, akkor az etnikai-nemzeti alatta marad az egyetemes érvénynek, mert alatta marad a művészeknek. Mindhárom esetben annyira univerzális és annyira nemzeti a forma, amennyire művészi. Valamely nép művészi küldetése valamely formai problémára szól, s ez a küldetés azért nemzeti, mert az illető probléma megoldása csak neki adatott meg; de szólhat annak a szorosabb problémának megoldására is, hogy mi módon veszi fel az etnikai-nemzetit a művészi-univerzálisba, vagyis miként oldja meg az egyetemes és nemzeti korrelációjának kérdését a maga sajátos etnikai anyagán. *Nemzeti tehát: speciális nemzeti küldetés a művészet nagy egyetemén és teljességén belül a különös formának vagy a különös nemzeti-etnikainak a különös formán keresztül egyetemessé tételére.* Ebben az értelemben igaz, hogy a művészetben – élesen megkülönböztetve a művészi-nemzetitől – ami nemzeti, egyúttal egyetemes és viszont.

Mondtuk, hogy mindaz, amit az analízis mint nemzetit ki tud hámozni a görög művészetből, végeredményben csak eleme és anyaga a művészi formának és kompozíciónak, amely univerzális, de egyúttal nemzeti is, mert éppen a görög népnek volt e formára és kompozícióra küldetése, és csak ő oldhatta meg azt, senki más – ez az ő nemzeti küldetésének egyik oldala; univerzális formai problémáját azonban a nemzeti-etnikai sajátság anyagában testesíti meg, mégpedig úgy, hogy e sajátság anyagát teljesen fölveszi a formába – ez az ő nemzeti küldetésének másik oldala. E kettősségben gyökerező teljesség folytán a görög a legnemzetibb a művészet egész történetében.

Paradoxianak látszik, pedig nem az, hogy e két felső fok – legegységesebb és legnemzetibb – nemcsak hogy nem zárja ki, hanem kölcsönösen föltételezi egymást ugyanazon népnél. Csak a korreláció két tagjának, az egyetemesnek és nemzetinek soha nem látott teljes egymást fődése ez. A művészet történetének van egy kora, melyben egy nép csinálja a *világművészetet*, azt ti. melyből a *világművészet** in extenso ki fog nőni;

*Ad analogiam „világirodalom” – értve vele ugyanazt a művészetekre, amit a világirodalom jelent az irodalmakra nézve, s ezért nem is definiálok, mert az utóbbi helyes fogalmát, hogy más, mint az összes művek summája stb., föltételezem az olvasóban; a szót ugyan, idegen ízü lévén, nem szeretném, ha meghonosodna, de egyelőre nem tudok nála jobbat a fontos fogalom jelölésére.

vagy fordítva : amelyben a világművészet egyetlen nép művészete. A görögség küldetése nem erre vagy arra a műfajra, erre vagy arra a problémára szolt, hanem az egész művészetre, ezért a legegyetemesebb. Ezt az egyetemes küldetést azonban nem népek közössége, hanem egyetlen nép kapta, ezért a legnemzetibb. A görög művészet kicsiben és in intenso olyan, amilyen a világművészet nagyban, in extenso. De nemcsak szimbolikusan és ideálisan egyetemes, hanem történeti megvalósulásában, érvényében és hatásában is. Még az is, ami rajta kívül van, általa vált az európai népek művészetének közös örökévé, az európai közösség és egyetemesség részévé. A görögöt megelőző ős-keleti népek művészete (Egyiptom, Asszíria stb.) rajta keresztül jut át abba a közösségbe, melyről itt mindig szó van : az európaiba. Ezek a népek elviszik a művészetet valamilyen fokig, s azon maguktól nem lépnek át ; a görög ezen a ponton veszi át az örökséget, átlép végső fokukon, a fejlődésnek új útját nyitja meg, s azon járva, fölveti és megoldja, vagy fölveti és megindítja mindazokat a problémákat, amelyek évszázadokon át az európai népek művészi problémái – némely téren még ma is. Hasonlóan a filozófiához, melynek története mindmáig úgyszólván görög filozófiatörténet bővebb kiadásban, részletesebben megmunkálva, hatalmasan továbbfejlesztve : alapfogalmi és problémái éppúgy, mint neveik, a görögre utalnak viszsza. Mint a legyező ágai, futnak össze az idegen folyók a görögség egyetlen folyójának kútfejébe, hogy benne egyesüljenek, s torkolatánál a sokból eggyé lett folyó ugyancsak sugaras deltában ágazik szét idegenbe, az európai tengerbe. A két széjjelágazás között, a görögség előtti és utáni világ között, mint egyenes és egyetlen vonal húzódik a görög művészet-történet vonala. Benne fut össze minden, és belőle ágazik szét. Ami előtte van, abban a nemzetinek és egyetemesnek korrelációja ránk nézve inkább az írott műtörténet elméleti, mint a történő művészettörténet aktuális szempontjából bír jelentőséggel. Ami utána van, az az egyetemesnek nemzeti részekre tagozódása s e részek szintézisében elért teljessége ; mint ahogy a görögséget fölvaltja a római birodalom, s kereteiben kialakulnak az európai nemzetek s közös kultúrán alapuló rendszerük (ellentéteken és háborúkon túl is az európai kultúra Egyesült Államai – de hiszen a görögség is tele volt ellentétekkel és belső háborúkkal), úgy alakul ki az európai nemzetek művészete és rendszerük, a művészet egyetemes-ségének teljessége csak *valamennyien együtt* valósulhatván meg. A görögöknél a nemzeti, amikor egyetemessé válik, nem utal önmagán túl vala-

mi rajta kívül is folytatódó közösségre, melybe ő tagként tartozik a többihez hasonlóan, mint ahogy az európai népeknél történik, önmagára utal vissza, mert benne mind a kettő teljes és egymással azonos. Közvetlenül van együtt a kettő, úgy, ahogy egyetemes és nemzeti azelőtt és azután sohasem földte egymást. Hogy pedig művészete ennyire, ily egyetlen módon egyetemes lehessen, ugyanannyira, ugyanolyan egyetlen módon kellett nemzetivé lennie: a nemzet egész életének, sorsának, hivatásának, világnézetének, politikájának, szellemi és testi mivoltának inkarnációjává. A görög a művészet történetének választott népe. A művészet *egyetemes* sorsa és végzete attól függött, hogy mennyire válik *egy* nép nemzeti sorsává és végzetévé. Ilyen választottság csak egyszer fordul elő, mint a vallás történetében. A történetfilozófiának bele kell törődnie abba, hogy a történetet nem lehet annyira racionalizálnia, hogy a történés lehetőségének egyetlenségét, unikum voltának irracionálisát föloldja. Egyetlenségénél fogva paradigmátikus a görög művészet az egyetemes és nemzeti viszonyára, ezért kell e kérdést nála megfogni – mindig, bárminő népről van szó. Ránk nézve ő e korreláció aktuális történetének kezdete, mint ahogy a széjjelágazó számos folyónak ő az eredete. Széjjelágaznak a folyók, de széjjel nem szakadnak, mert medrüket egy totalitáson, egy rendszeren belül vájják, s közös forrásuk van, a görög medence. A görög egység matematikai pontja a római világbirodalmon keresztül az európai népek közös, de differenciált síkjává szélesedett. Az európai kultúra képlete a megfordított piramis, amely csúcspontján, a görögségen áll, talapzatának síkja pedig egyre nő fölfelé és széjjel. A görög művészet is eként egyetemes minden népre, nem azért, mert mind magára ismer benne, hanem ellenkezőleg: mert noha mindenik számára fölvetette a problémákat, mindenkitől egyforma távolságra van. S ha soha azelőtt és azután egyetemes és nemzeti nem földte egymást annyira, mint a görögségben, a közös eredet folytán posztulátumként, törekvésként minden nép számára megmaradt az európai közösségen belül az egyetemesség követelményének öröksége. Csak egyszer, a középkorban, a gótikában és skolasztikában kristályosodik az egység relative abszolút teljessége, de ekkor a korreláció azon tagjának helyét, melyet a görögöknél maga a nemzet, az egy képviselt, Európának nemzetfölötti közössége, a sokból lett egy foglalja el. S amint ebben megindul a nemzetek sajátos fejlődése, és megkezdődik a sokoldalúságot, soktagúságot feltételező közösség

modern története, fölszabadul a különféle nemzeti küldetések sokasága – a közösség határain belül s az egymásrataltság alapján.

A görög után az egyetemesség egy nemzeté helyett nemzetek közösségének örökévé és megvalósítandó feladatává válván, a különbségnek csak a közösséggel való korrelációban van értelme, s a változott viszonyok közt is változatlanul fönáll a tétel, hogy minden nép művészete annyira egyetemes, amennyire nemzeti és viszont. Nemzetivé tehát valamely művészetet nem témák (legalábbis nem a közkeletű értelemben véve) és nem motívumok tesznek, amelyek már messziről elárulják „faji” eredetüket – általában a „fajiság” fogalmával itt nem sok világosságot lehet gyűjtani. Nagyon sokszor a „téma” nemzeti, de megoldása nem az (élet-, zsáner-, történeti képek stb.), s viszont a téma nem nemzeti, de megoldása az (például az egész olasz cinquecento). Nem az a kérdés, hogy témában, alakokban, tájban stb. mennyi érdekes és értékes, különösen az illető nép számára sokat jelenthető etnikai anyag van, hanem hogy miként válik abszolút és autonóm művészetté, melynek tisztán önmagáért való formai problémája van, mint például a Rembrandtban betetőződő hollandi naturalizmusnak a kompozíció új típusa, a fény, a valőr, az atmoszféra stb. egyetemes és nem pusztán lokális, etnikai vagy „faji” jelentőségű problémái; még a legspeciálisabban nemzeti hollandi képnek is megvan ez a két – etnikai és formai – oldala. De Michelangelo nem csinált olasz témákat, művészete mégis nemzeti univerzalitásában is: mert az ő problémái megoldására csak az olasz művészetnek volt és lehetett küldetése. Az egész reneszánsz kori olasz képírás nemzeti jellege elsősorban abban a sajátságos módban rejlik, amellyel a kompozíció problémáját fölvetette, s a maga módján megoldotta, úgy, ahogy azt akkor csak ő tehetette. A XIX. század második felében pedig a francia művészetet az a mód teszi nemzeti jellegűvé, amellyel – az impresszionizmusban s azon túl – a szín és a valőr problémájának megoldásán s az új képstíluson fáradozik. A külső etnikai jeleknek, szóval a művészet anyagának (alakok, tájak stb.) is megvan a maguk szerepe és jelentősége, de nem önmagából meríti azt, hanem a formai problémából. A művészetek nemzeti jellegének firtatói rendesen megmaradnak az etnikai és néppszichológiai dolgok hánytorgatásánál, mikor pedig az abszolút és univerzális művészi értékben kellene és lehetne a nemzetet meglelniök. Ha nem bennük nyilvánlik meg, akkor – művészet híján – nemzeti művészetről sem lehet beszélni. Népet néphez mérnek, s éppúgy kideríthetik hasonló-

ságukat, mint különbözőségüket; hiábavalóság, akárcsak az olyan párhuzamok, mint például Burns és Petőfi stb. között, mert incommensurabilitákat⁴, egymástól különböző néplelkeket, temperamentumokat mérnek össze, ami tanulságos lehet az etnológiára, de nem a művészetek viszonyának földerítésére; művészetek viszonyát csak a művészi feladatokban lehet keresni és megtalálni, s ebből a szempontból fölfedhető a közösség – ha már említettük őket – Burnsben és Petőfiben is, a rokon probléma: mi módon válik a népművészet nemzetivé s a nemzeten keresztül egyetemessé, ami végeredményben a sajátos küldetés problémája a közösségben. Ugyanezt a problémát veti fel nálunk az építészetben Lechner. Ez a szempont megállapíthat közösségeket a lényeges elhanyagolása s a sajátos egyéni szín és zamat elpárologtatása nélkül.

A magyar művészet is az európai közösségnek tagja, s nem pusztán önmagától lett azzá, ami; élete annyira összefonódott s összefonódik a külföldi áramlatokkal, hogy szinte problematikussá válik, vajon lehet-e speciálisan magyar művészetről beszélni. (...) Kérdésünk ez: van-e ennek a művészetnek nemzeti jellege, s nemzeti jellegének egyetemessége, azaz van-e olyan művészi-formai problémája, amelyet neki és éppen neki kellett fölvetnie, s megoldásán fáradnia, ugyanakkor egyetemessé téve azt, ami nemzeti? Vagy a másutt fölvetett és egyetemessé vált problémák megoldásához hozzájárult-e sajátos módon, úgy, hogy ez a hozzájárulás a művészetek közösségére is jelentőséggel bírhat? Egyszóval: a lokális jelentőségen túlemelkedve *van-e a magyarnak valami sajátos küldetése az európai művészet közösségében, a világművészetben?*

A vizsgálat során a magyar kedélynek kedves etnikai értékek, úgyszintén művészek talán a rövidebbet fogják húzni, de ha ez egyoldalúságnak vagy éppen igazságtalanságnak látszanék, ismételhetném az eleinte mondottakat valamilyen szempont végigvitelének jogosultságáról, ami még egyáltalán nem jelent érzéketlenséget más szempontok iránt. Az etnikai értékek különben is szóhoz fognak jutni több ízben. így amikor a népművészet nemzeti művészetté való fejlesztése kerül sorra, például Lechnernél, ami már maga is egyetemes jellegű probléma lehet. De inkább hanyagoljunk el mindent, és amit eddig alig, azt próbáljuk meg: a magyar művészetnek az egyetemes művészet szempontjából való elemzését, és inkább azon a hiányon akarjunk segíteni, hogy az etnikaitól alig látták meg ennek a művészetnek univerzális jellegét – ha van neki. Mindjárt megjegyezvén, hogy az egyetemes jellegnek sem kritériuma az

egyetemes hatás (az irodalomban például attól is függ, fordítják-e a művet vagy nem), hanem *an sich* tartozik a műhöz az erkölcsi törvény említett mintája szerint, tekintet nélkül sorsára. Viszont a hatás hiányának sem föltétlen bizonyítéka nyilvánvalóságának és kézzelfoghatóságának hiánya. Mert érvényesülésének többféle módja lehet, így például valamely alkotás a nemzeten belül, anélkül hogy ő maga kiment volna idegenbe, olyan folyamatot indíthat meg, melynek során az illető nemzet egész művészete egyetemes jellegűvé s a művészet közösségének integráns részévé, s így végül, bár közvetve, maga az illető alkotás is ható tényezőjévé válik a közösségnek. Amely művészetben benne van az univerzalitás magva, abban az egyetemes hatás történeti megvalósulásának és érvényesülésének lehetősége is állandóan megvan, bármily kevéssé tör utat kifelé fejlődésének ebben vagy abban a szakában.

Áttérve a másik alapelvre: *a folytonosságé* azért fontos, mert csak belőle válik az állandónak és változónak viszonya értelmessé. Állandó nélkül nincs fejlődő és viszont. *Örök és fejlődő korrelatív fogalmak*, mint egyetemes és különös. Mint ahogy a matematika igazságai örök érvényűek, akár elgondolja őket valaki, akár nem, akár fölfedezi, akár nem, úgy a Polükleitosz szobra, a *Dorüphorosz* vagy *Diadumenosz*⁵ örök, mert contrapostójával⁶ az egyensúlyt testesíti meg, amely örök. De mint ahogy a matematika örök igazságainak is az időben, valamely nép történetének valamelyik szakában valamely egyénről vett nevük van, szóval térben és időben meghatározott történetük, úgy a Polükleitosz megtalálta egyensúlynak, mely oly nagyszerűen érzékíti meg az örökkévalóságot, szintén nagy múltja és jövője van, noha kompozíciójának elve időn kívüli. A művészet mindig célnál van, befejezett és tökéletes. A VI. század görög művészete tökéletes, befejezett az V. századé nélkül; az V. századé mindent elmond, amit akar, és esztétikailag tökéletesen érthető a VI. századé nélkül. De nem érthető históriailag; s ha mit sem ismernék elődeiből, akkor is tudnám, hogy voltak. Sőt azt mondhatnám, ami előbb volt, a VI. század művészete, sem érthető a később jött, az V. század művészete nélkül annyira, mint vele együtt, mert hogy az előbbi egészen olyan, amilyen, annak oka, hogy már a következő is – *in potentia*⁷ – benne van. (Más a görög archaikus szobor, mint az egyiptomi.) S így benne van az V. század művészetében a IV. századé és viszont – végig a görög művészet egész történetén. Amit egyszer fölfedeztek, probléma, amit egyszer megoldottak, többé nem vezett ki belőle, minden kor és minden

művész ott folytatta, ahol az elődje elhagyta. Örök momentumai csak azon a réven valósulhatnak meg, hogy elődeik és utódaik vannak a történetben. Az öröknek és az időnek, a létnek és levésnek korrelációja ez, s eredménye a história. A művészet története nem egyes esetek, elszigetelt akcidienciák merő egymásutánja tetszés szerint forgatható sorrendben; története szubsztanciákban megy végbe, s ezek az ő problémái.

Mint az egyetemességnek, úgy a folytonosságnak egyetlen, paradigmatis példája a görög. Hat-hétszáz éve szakadatlan folytonosságban és fejlődésben mutatja életét, oly szervesen és áttekinthetően, mint soha azelőtt és azután. Ha az első szempontból a világművészet mikrokozmosza, a másodikkól a világművészet történetének mikrogenézise. Ránk nézve ő nemcsak az egyetemes és nemzeti korrelációjának, hanem a történeti folytonosságnak is kezdete és örök mintaképe. Mikrokozmoszában benne vannak az európai közösség művészi problémái nemcsak ideális együttességben, hanem reális egymásra következésben és fejlődésben, nemcsak keresztmetszetben, hanem az időbeli sorrend hossz-metszetében. A görög művészet maga a művészet testet öltött történetfilozófiája, mint ahogy a bibliai profetizmus a vallásnak élő történetfilozófiája. Ezért kell a folytonosság, a történet kérdését is nála megfogni – mindig, bárminő népről van szó. A magyarral kapcsolatban nekünk is gondolnunk kell majd rá a szobrászat és festészet alkalmából, mint háttérre és távlatra.

De mint az egyetemesnek, úgy a folytonosságnak tekintetében is unikum a görög művészet. Soha azelőtt és azután fejlődés oly következetes és világos nem volt, mint az övé. Utána a fejlődés is, mint az egyetemes-ség, széjjelágazik, többé már nem egy nép sajátja, hanem e téren is mindenkinek megvan a maga speciális küldetése, hogy amikor problémák megérték az ő számára, vagy ő megért problémák számára, vigye azokat előre, ameddig küldetése terjed. A fejlődésben is a széttagoltság és a különféle küldetések sokasága uralkodik, de itt is az egymásra utaltság és közösség alapján.

Összefogva most eddigi fejtegetéseink két fonalának végét, látjuk, hogy közösség és folytonosság egymást föltételező tagok: az első mintegy a jelen pillanata megállítva és a térben kiterjesztve, a másik a jelen pillanata feloldva előre és hátra az időben. Az első a mindig célnál levő, befejezett és tökéletes, a másik az örökké fejlődő, minden momentumát meghaladó művészet. Az első az egyetemesnek és nemzetinek, a másik

az öröknek és fejlődőnek korrelációja. E két korreláció szintézise pedig adja a művészetek egyetemes történetét.

Ebben az egyetemes történetben kell keresnünk a magyar művészet részvételét, azt, hogy van-e olyan művészi problémája, amelyet valamely korban éppen neki kellett fölvetnie, és megoldásán fáradoznia, ugyanakkor időtlen érvényűvé téve azt, amikor időszerű. Vagy másutt aktuális-sá, időszerűvé vált problémák megoldásához hozzájárult-e sajátlagos módon, úgy, hogy ez a hozzájárulás a művészetek egyetemes fejlődésére is jelentőséggel bírhat? Szóval: a lokális fejlődésen túl *van-e a magyar-nak valami sajátos történeti küldetése az európai művészetek egyetemes történetében?*

(...)

LÉLEK ÉS KULTÚRA

Mélyen tisztelt hallgatóink!

Iskolánk megnyitó előadásán, melyen törekvéseink programját kell elmondanom, úgy érzem, olyan valamiről kell beszélnem, ami az ezt követő előadások megkövetelt szigorú tárgyilagosságából szükségképpen kiesik, s ami mégis ez előadások egységét képezi.

Ezeknek az előadásoknak az egysége – úgy hiszem – sokkal mélyebben fekszik, semhogy azt programjaink kényszerült szüksézszerűsége teljességgel kifejezhette volna. Ha programjainkban azt hirdettük, hogy nem leszünk népszerűek, úgy az csak a modorunk kérdését, ha azt hirdettük, hogy világnézetünk idealisztikus, úgy az csak filozófiai álláspontunkat jellemezte a filozófiai áramlatok között. Még előadásaink címei sem mutathatják azt az egységet, melyet lényegesnek tartunk, mert ez az összefüggés nem tartalmi, és egy témakör lezártságában nem nyerhet kifejezést. Sőt az utóbbi pontot illetőleg lehetségesnek tartom, hogy a távolabb álló az előadandó tartalmak felsorolásában némi szeszélyességet gyaníthatna, nem ismervén azt a bensőséges kapcsolatot, amely ezeket a tartalmakat, ezt a filozófiai álláspontot, ezt a módszert szükségszerűvé teszi.

Pedig semmi sem áll távolabb tőlünk, mint az a szándék, hogy ebben az iskolában szemponttalanul összehívott előadók ötletszerűen érdekes témákról beszéljenek. Ha van valami, amit elsősorban fontosnak tartunk, akkor az az, hogy a mai közönségnek céltudatos kiválasztás alapján, egységes keresztmetszetben állítsuk be az öt környező kultúrát. Ha van valami, ami a kultúra mai stádiumában egy iskolának létjogosultságot ad, úgy az csak az lehet, hogy egységes irányban teszi termékennyé a bennünket környező kultúra utáni vágyunkat. Hiszen a mai kultúra legnagyobb veszedelme az, hogy túlnő rajtunk, s a hozzá való viszonyba jutásunk mind nehezebbé válik, s ha egy iskola hallgatóinak érdeklődését

csak azzal elégti ki, hogy különféle, csak önmagában érdekes tudásanyagot nyújt – minden további, mélyebb összefüggés nélkül –, akkor többet árt, mint használ.

Az objektivált kultúrának ilyen egységes keresztmetszetét azonban – meggyőződésem szerint – csak egy fejlődésében és életérzésében rokon generáció nyújthatja, s ezért nem tartom elhallgatandónak azt a körülményt, hogy ennek az iskolának magvát egymással fejlődött, egymásra utalt emberek teszik. Ha érzünk is magunkban elvi és egyéni különbségeket, úgy azokat csak egy közös centrumhoz viszonyítva érezzük, s ha a tudományok, amelyekkel külön-külön foglalkozunk, el is választanak, úgy a tavalyi előadásainknak kellett bennünket és hallgatóinkat meggyőzniük arról, hogy az elkülönülő témakör keretein belül is láthatóvá válik a kutatásnak és formálásnak egységes természete. Röviden kifejezve, feladatunkat abban látjuk, hogy e rokon szubjektív kultúra alapján allva, az objektív kultúrának egységes megnyilvánulásává tegyük ezt az iskolát, hogy az magával hívhassa mindazokat, akik ebben vele szolidaritást éreznek.

Rátérve már most arra, hogy miben áll az egység, melyet ennyire fontosnak tartunk, ennek jellemzésére két út kínálkoznék: vagy megnevezem röviden azokat a hazai és külföldi kultúrtörökvéseket, amelyeknek ideáival rokonságot érzünk, s így nevek jelzik azokat a fejlődési irányokat, amelyeknek vonalában állóknak tudjuk magunkat, vagy tartalmilag jellemzem a történeti elődöktől függetlenül azokat a végső elveket, amelyekben találkozunk. Úgy érzem, az egyik út sem kielégítő. Mert ha történeti közvetlen megelőzőink között jelzem is azt, hogy világnézetben és életérzésben Dosztojevszkij, etikai meggyőződéseinkben Kierkegaard, filozófiai álláspontunkban a német *Logos*, a magyar *A Szellem*, Lask, Zalai azok, akiknek útját folytatni akarjuk, ha el is mondom, hogy esztétikai meggyőződésünkben Paul Ernst, Riegl,¹ művészi kultúránkban Cézanne, az új francia líra, különösen a *Nouvelle Revue Française* írása, a mieink közül Bartók és Ady sok jó, az impresszionizmuson túlnőtt verse alapján, végül a *Thália* színpadi mozgalma azok, amelyeknek nevét jelszavakként használhatnók, mindezzel csak a hatások sokféleségét mutatnám fel, nem pedig azt az egységet, amelynél fogva ezek mind aktuálisakká válnak életünkben és gondolkodásunkban.

Nem is említem azt, hogy a történeti hatások teljes jellemzésénél ki kellene térnem olyan irányokra is, amelyeknek hatása alatt állottunk

legtöbbször, s csak utóbb éreztük, hogy bizonyos értelemben túl kell haladni rajtuk, s ha ezekkel szemben ellenzéket képviselünk, az a túlsó oldalról jövő ellenzéket jelenti. Szembehelyezkedvén velük, tételezzük őket, s hogy fejlődésünk tényezői, nem akarjuk letagadni. Ilyen irányok a művészetben a *naturalizmus*, *impresszionizmus* s a szociológiában a *marxizmus*, nem akarjuk elfelejteni a tanulságokat, melyeket nekik köszönhetünk.

Mondom, nevek felemlítése nem mutathatja az iskola lényegét, és nem hiszem, hogy jobban járnék, ha az objektivált kultúra egyes ágai-ban kutatnám fel azokat a momentumokat, amelyek tételekbe foglalva képviselhetnék a mi álláspontunkat. Azt mondhatnám talán, hogy egy bizonyos normativizmus jellemzi etikai és esztétikai meggyőződéseinket, – de nem az akadémikusság szabálykövetelése –, világnézetünkben pedig egy metafizikára törekvő idealizmus, mely azonban semmitől sem áll távolabb, mint a pozitív vallások ama bizonyos kényszerült idealizmusától. Felemlíthetném még azt is, hogy tudományos kutatásainknak iránya a monizmus terméketlenségének felismerése után pluralizmusra törekszik, mert az utolsó évtizedek kitágították filozófiai horizontunkat, s ennek első tanulsága az, hogy többféle egymástól lényegesen különböző adottság alkotja az embert környező valóságot, s mi fontosabbnak tartjuk ezek különvalóságát megismerni, mint egyszerű gondolatsémák segítségével, magunk megnyugtatósára a világképet elhamarkodva egységesen lezárni.

De mindez: a történeti hatások elemzése, valamint ezeknek a tartalmi tételeknek a felsorolása nem elég arra, hogy ezt a mélyebben fekvő egy-séget beállíthassam.

Én azt az immár többször kiemelt egységet abban látom, hogy a kultúrobjektívációk mindegyikével szemben – vallással, filozófiával, etikával, művészettel, társadalmi élettel, történelemmel szemben – egységes álláspontunk van, róluk hasonló meglátásaink vannak, azoknak szerkezetét és jelentőségét egy különös módon próbáljuk megközelíteni. A kultúrobjektívációk eme sokféleségét s a kultúra fejlődésének útját azonosan látjuk, s a magunk elhelyezkedését benne rokonnak érezzük. Legyen szabad éppen azért egy ideig az előadásom önálló témájává tennem ezt a kérdést, mert úgy hiszem, hogy csak akkor állíthatnám be idei előadásaink összefüggő voltát, ha éppen ezt a kultúrára vonatkozó meglátást írtam le pontosabban.

Mélyen tisztelt hallgatóim, a szubjektív és az objektív kultúra, az egyénnek az őt környező kultúrához való köze vagy tőle való távolsága tulajdonképpen örök téma, melyről ma csak azért kell külön beszélni, mert a kettő közötti distancia a szokottnál nagyobbá vált, s ezért a kettőnek külön természete láthatóbbá lett. Hogy mit értünk a kettőn, azt előre kell bocsátanom, hogy megállapításaink világosabbakká váljanak.

Objektív kultúrán a szellem összes objektívációit értjük, amint azok történeti fejlődésükben az emberi nem örökségeként ránk maradnak: értjük azon a vallást, a tudományt, a művészetet, az államot s az életformákat. Szubjektív kultúráról pedig akkor beszélünk – mint ahogy azt Simmel igen helyesen látta meg –, midőn a lélek a maga teljesedését, tökéletesedését nem önmagán keresztül, kizárólagos befelé fordulással akarja elérni, hanem éppen ezeknek a kultúrobjektívációknak kerülő útján át, magáévá tévén bizonyos mértékben azokat. Ez a meghatározás azért szerencsés, mert jelzi azt, hogy a léleknek a kultúra magáévá tételén túlról is van – legalábbis problematikusan – egy más teljesedési útja, és mindenekfölött kitűnik belőle, hogy a lélek a kultúrától függetlenül is valóság.

Ezt a másik utat, a magukba merülés útját választották az indiai aszkéták s a magányba vonuló keresztény szentek, s hitük azon alapult, hogy a lélek, ha kizárólag befelé fordítják tekintetüket, szintén jelenvalóvá, elérhetővé válik. Ami nekik talán megadódott nekünk, még ha kegyként átékelhető percekben szintén elérhető, nem ad megváltást, mert letörünk, s állandó szembenállásra képtelenek vagyunk. A meg nem váltott ember elveszti önmagát, ha a történetesen kívül helyezkedik, mert csak élete és cselekvése kifelé való megnyilatkozásán keresztül tudja a maga lelke nyomát követni. Ezért kénytelen a ki nem választott az életben élni, s az őt időben és kívülről környező valóságba, kultúrába kapcsolódni.

Hogyha pedig azt a kérdést vetjük fel, vajon lehetséges-e, hogy ezek a lélektől idegen történeti alakulatok jelentsenek valamit annak életében, akkor hogy erre válaszolhassunk, még egy lépést kell hátrább lépünk, s az egyesnek nem a kultúrához, hanem az egyesnek, a léleknek a Werkjéhez való viszonyát kell kérdésünk közvetlen tárgyává tennünk.

Hiszen nem a kultúra az elsődleges alakulat, hanem a Werk az. Az individuális Werk válik kultúrténnyé azáltal, hogy szociálissá és történeti-

vé lesz. A Werk pedig eredeti küldetésében az önmagát önmagáért teljesíteni akaró léleknek a megnyilvánulása.

A Werknek ezt a – magyarrá nehezen lefordítható – fogalmát a német középkori misztikusoknál találjuk, s ők azon eleinte a vallásos cselekedetértették, de később a léleknek mindenféle objektívációját, a világi élet számára való dokumentálódását. Úgy, hogy számunkra mindent: a tettet, a gondolatot, ábrázolást, kultuszt egyaránt jelenti, vagyis azt, midőn a lélek egy tőle idegen matérián keresztül kíván önmagához eljutni. A misztikusok eleinte el akarták vetni a Werket, mert úgy érezték, hogy nem hozhat teljeseledést, mert eltérít a lélektől, magához von, öncéllá lesz, meghamisít, de később mégis bevallották annak megkerülhetetlenségét, és már Meister Eckehart *Máriáról és Mártáról* tartott prédikációjában a Werk szükségességét hirdeti.

Én úgy érzem, hogy a misztikusoknak ez a kérdésfeltevése időtlen jelentőségű, mert egy „abszolút szituációt” fejez ki, ember voltunkhoz fűződő örök problémát.

Mert ha valaki azt kérdezné tőlem, hogy mi jellemzi ember voltunkat leglényegesebben, úgy azt mondanám: az, hogy mi magunkat a másikkal, sőt magunkat önmagunkkal csak úgy ismertethetjük meg, hogy egy tőlünk teljesen idegen anyagból levőt, a Werket állítjuk magunk és a másik, magunk és magunk közé. Nekünk embereknek sorsunkhoz fűződő leglényegesebb adottságunk, hogy sokan vagyunk, és elváltan élünk. Elszakadottan egymástól, egymás után vágyódva, de egymást meg nem közelíthetően. De nemcsak a másik megközelíthetetlen számunkra, hanem mi magunk is. Hogy még ebből, a kanti filozófiába is mélyen belenyúló mítoszból – a kétszeres Ding an sich tanából – nem lett valóságos mítosz, az csak a mi korunk mítoszra képtelenségéből érthető meg, mely szegénységünket a német romantika fájlalta először. Kant szerint is nemcsak a bennünket környező világ jelenség, s magvában elérhetetlen, hanem mi magunk is, mert csak a magunk lényegének jelenségeit látjuk.

Ebben a kétszeres ismeretlenségben élünk a kétszeres megismerés vágyával, s ami e küzdelemből mint eredmény adódik, az nem más, mint egy tett, egy gondolat, egy ábrázolás vagy egy kultusz, s amin ez megvalósul, az egy a lélektől idegen matéria – s ebből a szempontból matéria éppúgy a márvány, melyből szobrot faragunk, a gondolatok ugyanúgy, mint a tiszta érzékiségünk, mert mind csak médium. Hogy hogyan lehetséges, hogy ez a tőlünk végeredményében idegen matéria jelenthet mégis

valamit, s hogy hogyan lehetséges, hogy ennek a materiának törvényeit követve mégis magunkból fejezünk ki valamit, ez volna minden kutatásunk legérdemesebb, de talán elérhetetlen célja

Eme legvégző abszolút szituációból, hogy a lélek és a Werk szemben allanak, kell kiindulnunk, s itt az első, amit megállapíthatunk, az, hogy a Werk bizonyos értelemben több, s bizonyos értelemben kevesebb, mint a lélek, amely produkálta

A Werk kevesebb, mint a lélek, mert minduntalan visszautal arra, aki elgondolta, cselekedte, ábrázolta a gondolat mindig csak jelent valamit, s visszautal az elmenyifolyamra, amelyet teljesíteni kíván, s minden műalkotás, kultusz elveszté számunkra legvégző értelmet, ha elszakadunk attól az életgyökertől, amelyen termett

A Werk azonban bizonyos értelemben több mint a lélek, amely létrehozta, ez abból következik, hogy saját törvényei vannak A materia, amely medium, saját törvényei alapján rendezhető, s lezartságot ad ott, ahol csak káosz van a lélekben és megközelíthetetlenlenség Saját törvényei vannak a gondolkodásnak, melyben az egyes gondolatok egy lezárható rendben fuggnek össze, s minden kiindulás rendszerekben teljeseedik, saját törvényei vannak a márványszobornak, melyet az anyag és annak terbeli volta és a tiszta láthatóság ír elő, saját törvényei vannak a versnek, melyeket a ritmus és a műfajok szabnak meg, s a kompozíció mindenütt e kötöttségek, e törvények vállalt teljesítését jelenti

A médiumnak a kezelése idővel mind tökéletesebbé válhat, s ezeket az anyag előírt törvényszerűségeket nemzedékek folytonlagos munkája mindinkább kitetszővé teheti

Bármennyire kérdéses is, hogy a materiának onmagában való lezárhatósága jelenti-e teljesen és mindig a szellem tökéletesből kifejeződését, bármennyire vitatható, hogy a materia kezelesenek fejlődése képessé teszi-e a Werket, hogy elérje a lélek végül benne onmagát, a Werknek egy értéke feltétlenül van, hogy amíg eleven, minduntalan a lélekre intencionál, ráirányít. A Werk nem teszi elérte a lelket, hanem a kontrollképesség stádiumába hozza A Werk mesterseges elhatárolást jelent a lélek végtelen lehetőségeivel szemben, de azáltal, hogy folytonos kiválasztásra, formálásra, az anyagi eszközök megválasztására készít bennünket, a lélek jelenvalóságát megfoghatatlanul is érezzük. Ebből magyarázható, hogy az alkotó a Werk révén megváltottnak érzi magát

Míg az alkotóval szemben ez a hivatása a Werknek, egy másik külde-

tése az, hogy ideiglenesen hidat jelent ember és ember között. A Werk abban a percben válik kultúrobjektummá, amidőn e szociális beállítottságában érvényesül.

Mint ahogy azonban a Werknek sajátos törvényei voltak, melyeket anyagi mivoltából lehetett levezetni, úgy a kultúrobjektum e szociális és történeti jellege következtében újból még az előbbitől is független törvényeket mutat fel. A Werk, eltávolodván alkotójától, integráns része lesz egy történeti alakulatnak, mely egy egészen különös egységet jelent e részegységekkel szemben.

Az irodalom nem az irodalmi művek összessége, a művészet nem művészi objektumok összegeződése, a vallás nem a kultusszerű aktusok foglalatja, a kultúra több, mert más, mint egyes objektivációk halmaza. Itt újból egészen különös törvényszerűségek lépnek fel, melyeknek kialakulására már nemcsak a produkáló egyes, hanem a befogadó és a folytonosságot életben tartó egyesnek belejátszása is fontos. Kultúrobjektummá válván a Werk, még az eredendő distanciánál is nagyobb távolságba jut a lélektől, mert új valósággá lesz.

Mint új valóságnak autonóm jelentősége, fejlődése van, melyet még a pszichék közreműködéséből sem lehet maradék nélkül levezetni. Hogy ez így van, mutatja a legújabb nyelvtudomány, mely mind kényszerítőbb világossággal ismeri fel, hogy nem lehet csak pszichológiai alapon a nyelv változásának, fejlődésének útját megközelíteni. Nem lehet ez alkalommal feladatom ez önálló törvényszerűségeknek végére járnom, s mindezt beállítanom, s ezért megelégszem avval, hogy tételekbe foglaljam ama legáltalánosabb sajátságokat, melyeknek révén a kultúrobjektumok emberközi küldetésüket valamennyire is teljesíthetik.

Három ilyen alapvető sajátságról kell itt megemlékeznem, mely a kultúrát egyáltalán lehetségessé teszi.

Az első körülmény, amely lehetővé teszi, hogy a kultúrobjektumok ezt az emberközi küldetésüket teljesíthetik, az emberi nemnek ama szolidáris sajátosságából vezethető le, hogy mindaz, ami egyszer egy ember számára lehetségessé vált, ugyanakkor minden ember számára is elérhető, amit – más oldalról állítván be ugyanazt a dolgot – úgy is ki lehet fejezni, hogy összehasonlíthatatlanul könnyebb valamit elsajátítani, mint kitalálni. Ez ugyanúgy áll a művészet technikai fogásaira, a mesterségtudásra, mint a legvégső vízióig való eljutásra, noha az előbbiekre még sokkal inkább.

Ennek a körülménynek is van a lélek és a kultúra viszonyának szempontjából jó és rossz következménye. Rossz következménye az, hogy az anyag formálásának technikája önálló fejlődésnek lendülhet, anélkül hogy a lélekhez való kapcsolata a következő egyénben vagy nemzedékben ugyanolyan mély volna, mint abban, aki belső kényszerből jutott el egy formálási princípiumhoz. Jó következménye viszont az, hogy egy ideig, amíg az élmény eleven, a lélek belső területeinek látása és kifürkészése ott folytatható, ahol valaki, akit a véges életenergiák elhagytak, már nem juthatott tovább.

Úgyhogy ezzel tulajdonképpen a kultúrát lehetővé tevő második ilyen legáltalánosabb sajátossághoz is eljutottunk, melyet a folytathatóság elvében foglalhatnánk össze. Csak még egyszer kell hangsúlyozni: a folytathatóság kétirányú a technika és a mondanivaló irányában. A kultúra végső tragikuma abban van, hogy ez a kétirányú fejlődés nem halad párhuzamosan, és az élmény folytathatósága hamarabb lankad el, mint az anyag kezeléséé. S ilyenkor történik meg az, hogy ami első nekilendülésében még értelmes volt, a követők kezén – akik noha ugyanazt a tendenciát folytatják és fejlesztik a matériában – már értelmetlenné válik. A barokk például, noha az élménytől eltávolodott – stílustörténeti szempontból – ugyanazt teljesíti a forma irányában a legtökéletesebben, ami a reneszánsz művészi princípiumaiban volt benne, de aminek élő jelentősége tulajdonképpen csak a trecento idejében volt aktuális. S ilyenkor nemcsak az történhetik, hogy a formafejlődés éli önmagát teljesen ki, hanem még a téma, a tartalom, a fabula is kontinuus, anélkül hogy a jelentés, a kifejezendő benne jelen lenne.

A történet ilyen szakaszaiban már nem eszköz a Werk, a kultúrobjektum, hanem önálló valósággá lesz, mely a maga életét kezdi élni. Az egyes lesz immár a médium, s ez engedelmeskedve teljesíti a materiából és a kultúra belső adottságaiból kifejleszthető lehetőségeket. A kultúra ilyenkor, mint valami gölem – bocsássák meg a kissé triviálissá vált hasonlatot –, életet kap, önálló valóságra ébred, s elindul élni a maga útján. Már csak annyi köze van a lélekhez, mint az elősdinek az anyanyelvhez, szüksége van rá, hogy élhessen, de nem hajtása annak, s nem gyümölcse.

Az egyesek ilyenkor csak annyit tesznek, hogy végigjárják azokat az utakat, teljesítik azokat a lehetőségeket, amelyeket az egykor még értelmes kiindulás feltár előttük.

Hogy még az ilyen korokban is jelenthet valamit az ember számára ez a lélektől teljesen elidegenedett valóság, az az ember egy harmadik, különös képességéből magyarázható. Az ember ugyanis képes arra, hogy mikor már teljesen eltávolodott e kultúrobjektíváció a lélektől, s az arról már nem mond semmit, akkor számára még mint forma élhet, és külön nézhető, s ilyen inadekvát módon is jelent számára valamit. Tőlünk teljesen idegen kultúrák termékeit, a régi indus istenképeket, a négerek plasztikáját mindig ilyen inadekvát szemléletben érzük el, s mégis, így is valamiképpen szólnak hozzánk.

Mikor azután olyan kultúrobjektumok, amelyek történeti fejlődési vonalába mi is beletartozunk, idegenednek el tőlünk teljesen, s mi magunk egy ilyen inadekvát nézés számára alkotunk, akkor jönnek létre azok a kultúrák, amelyeket esztétikai kultúráknak nevezünk.

Maga az esztétikai szemlélet egy ilyen inadekvát szemlélet, s Lukács – aki ennek az egész inadekvát nézés elméletének felfedezője – az egész esztétikát mint az inadekvát nézés rendszerét építi fel.

Az esztétikai inadekvát nézés nem kárhoztatandó valami, mert az ember tehetségeinek egyik legérdekesebbike, s mint ilyennek kell hogy tudománya is legyen, mely azt végső szerkezetében nyomon követi; csak az esztétikai kultúrák kárhoztatandóak, melyek az embernek ezt a különös képességét a többi képesség és az életre intencionáltság rovására kizárólagosítják.

E három legáltalánosabb tétel alapján úgy hiszem, nagyjában beállítható a kultúra egész dinamikája, s láthatóvá tehető az a folyamat, amelyet a kultúra túlfejlődésének, elfejlődésének nevezhetünk. A kultúrának eme túlfejlődésre való tendenciáját legelőször Simmel ismerte fel.

Mint látjuk, a kultúra minden ágában a fejlődés folyamán előkészül egy elidegenedés, mely az egyes számára akkor válik egészen érezhetővé, mikor már itt-ott új élmények, a léleknek új östényei rázkódtatnak meg bennünket. Ilyenkor válik először világossá, hogy a régi tartalmak már nem jelenlevők, s a régi formák számunkra idegenek. Mi úgy érezzük, hogy mostan egy ilyen történetfilozófiai stádiumban élünk, s a jelentkező új tartalmak megformálatlanul is, felcsillanó jelenlétükkel sok régit inaktuálissá tesznek.

Nem akarom elhamarkodni a dolgot, de talán igaza van annak, aki a tartalom inaktuálissá válásának időpontját a középkor végére teszi, s a rákövetkező időben egyrészt a formák autonóm fejlődését s a tőlük való

elidegenedés érzésének felléptét és kialakulását látja. Ebben a beállításban a reneszánsz individualizmusa éppen azt jelenti, hogy az egyes már nem olvad fel a tartalomban, nem érzi magát egynek vele, kívül helyezkedik rajta. A kívülhelyezkedés azután lassan előkészíti ennek az érzésnek tudatossá válását. Ami az előző periódusban megtörténik, az a következő generáció számára leolyashatóvá lesz, s lassanként fellépnek ennek a kultúrtartalmaktól való elidegenedésnek a hirdetői. Az elidegenedésnek első korai átérzője talán Rousseau, s egyenes vonal vezet tőle a hatások történetének útján Schillerig, akinek *szenzitivitás*fogalma, s Friedrich Schlegelig, akinek *ironia*fogalma más és más oldalról jelzik ugyanezt aényt. Hogy az egyes a szembekerülő tartalmat folyton idegennek s önmagával nem azonosnak érzi, s minduntalan kívül akar helyezkedni e tartalmon és önmagán, mert nem tud álláspontot vállalni véglegesen: mindezek csak különböző tünetei ennek az egységes állapotnak. Ez az individualisztikus, a tartalmat nem vállaló processzus éri el azután végső betetőzését az impresszionizmusban, melynek lelki diszpozíciójára nem tudnék jellemzőbb formulázást találni, mint azt, amelyet egy kortársunk – egyébként érdemes publicista – úgy fejezett ki önmagáról beszélve: „Én nem osztom a saját nézetemet.”

Engedjék meg, hogy a kultúra eme legáltalánosabb fejlődésének jellemzését s az említett három törvényszerűségnek a beállítását még egy dologgal kiegészítsem. A kultúra e stádiumainak az ember hármass intencionálhatósága felel meg. Az emberi legtágabb értelemben vett nézés háromféle irányban tehető fogékonnyá, s úgy hiszem, a fejlődés különféle szakaszaiban más-más intencionáltság lép előtérbe.

Az első intencionáltság az östényekre irányul. Mikor a lélek, a mondanivaló jelen van, kultúrakiindulások vagy megújulások idején: ilyenkor a megfoghatatlan, de mégis jelen levő lélek foglalkoztatja első sorban az alkotót. Ezek vallásos kultúrák.

A második intencionálhatóság a formákra irányul. Ilyen korok érzik, de nem tudatosan, nem a teóriában a formáknak belső törvényszerűségeit, s az ember munkája ilyenkor a matéria legjobb, legteljesebb megdolgozására, tökéletesebbitésére fordítatik. Az ilyen kultúrák a művészet fejlődésének korszakai.

A harmadik intencionálhatóság pedig akkor válik aktuálissá, mikor az elváltság érzése először lép előtérbe, s a formák és a mondanivalók diszkrétans volta mind világosabbá lesz. Ilyenkor az anyagnak, a for-

málásnak az a törvényszerűsége, melyet az előző nemzedékek tiszta alkotó ösztönüknek engedelmeskedve teljesítettek, tudatossá válik, s az elmélet számára lesz evidens az, amitől az alkotóművészet már többé-kevésbé elidegenedett. Szétesvén számunkra a forma és a mondanivaló, az előbbinek szerkezete a distanciába kerülés révén áttetszővé válik. Ilyenkor a kritikai kutatás lesz eleven: a logika, esztétika, történetfilozófia lendülnek fel.

Én azt hiszem, a mai nemzedéknek legértékesebb munkája ebbe az irányba esik, mert a háromféle intencionáltság közül az utóbbi lépett előtérbe. Ilyen módon próbálnám meg a magunk történeti látása alapján a magunk helyét jelezni, melyet ha vállalunk, a megoldandó feladat körvonalai is megrajzolhatók.

Ha a tavalyi előadásainkra visszatekintünk, azok egységes karaktere is ebből az egységesen meglátott feladatnak a teljesíteni akarásából nőtt ki. Értékesíteni akartuk történetfilozófiai helyzetünkből adódó képességünket, hogy a tartalmak nagyarányú inaktualizálódása révén a különféle kultúrterületek szerkezetét világosan lássuk. Ezért foglalkoztunk az egyes kultúrák szerkezetének elemzésével.

Szerkeztelemzésen pedig értettük azt a tudományos feladatot, mely abban áll, hogy az egyes kultúrképződmények specifikus végső adottságait a felszínre hozzuk, s megvizsgáljuk, milyen sajátos törvényszerűségek szabályozzák azok kifejlését. Ezek vizsgálása közben rá kellett jönnünk arra, hogy a kultúrobjektívációk egymáshoz képest lényegükben különböznek, s egymásból azokat levezetni azok meghamisítása nélkül nem lehet.

Folytattuk és kiéleztük azt a tanítást, hogy akárcsak a filozófia és annak ágai, akárcsak a költészet és annak műfajai, úgy a szellemnek minden más objektívációja más és más szerkezettel bír, mely szerkezet egyrészt annak a különvalóságnak, ősténynek, mely kifejezésre jut, de különösen annak az anyagnak, melyen keresztül kifejeződik, egyenes következménye. Épp ezek az elemzések juttattak ama meggyőződésre, hogy szándékosan szűk látókörű az a filozófiai álláspont, mely a létezőt csak egyfajtanak (legtöbbnyire az ún. fizikai világ mintájára) képzei el.

Vannak adottságok – mint amilyenek az élmény, a gondolat stb. –, amelyek nem hasonlítanak semmiben sem a fizikai világra, és senki sem tagadhatja, hogy ezek éppen olyan – ha nem nagyobb – szerepet játszanak életünkben, mint az utóbbi. Éppen ezért ahelyett, hogy azt monda-

nók, hogy ezek a kétségtelen adottságok nincsenek, inkább kiterjesztjük a túl szűkre szabott lét fogalmát, és azt mondjuk, hogy az több ágú s több egymástól különböző adottság alakjában jelenik meg előttünk.

Ezért juttatott metodikai pluralizmusunk annak a tradíciónak a vágányába, melyet az idealisztikus filozófiák jártak. Számunkra éppen e szerkeztelemzések jegyében lett aktuálissá a Kanthoz való visszatérés, mert nálunk azt jelentette, hogy benne láttuk e korszak alapélményét képező kritikai intencionáltságnak a fő képviselőjét, s ezért művének jelentőségét abban láttuk, hogy a három legfontosabb kultúrképződménynek, a teóriának, az etikai cselekvésnek és az esztétikai szemléletnek sajátos szerkezetét és kölcsönös autonómiáját ő látta meg először igazán. Számunkra Zalai, mint közöttünk élt kortárs, azáltal lett fontossá, hogy a Kantot elhagyó periódus kerülő útja után éppen ezt a tendenciát ragadta ki és folytatta a legkövetkezetesebben, a szerkezetlátásnak élményét mélyítve el. Mi közvetlenül őhöz kapcsolódtunk. Megpróbáltuk tavaly az etika, esztétika, ismeretelmélet, filozófia, művészet sajátos adottságait és szerkezetét elemezni, s ilyen értelemben akarjuk a háttérben álló történetfilozófiai beállításunk alapján tavalyi munkánkat folytatni.

Mindenütt a Werknek egyrészt Werk voltából, másrészt történeti kultúrobjektum voltából fakadó sajátos szerkezetét akarjuk a felszínre hozni.

Szabadjon ennek alapján az idei programunk problémáit interpretálnom, hogy meggyőzhessem önöket arról, hogy a témák sokasága nem összehordott, hanem egységes kiindulópontból érhető el.

Ha igaznak tartjuk azt, hogy a kultúra egyes ágainak fejlődése egy kiindulóponttól való folytonos eltávolodás, elfejlődés, úgy a későbbi nemzedékeknek történeti visszatekintése egyike a legkomplikáltabb jelenségeknek. Ha belátjuk azt, hogy a Werk is distanciában áll az alkotójához, s még az azonos generáció is könnyen félreértheti, úgy még több nehézséggel terhelt az a vállalkozás, amely elmúlt nemzedékek kultúrmunkáját akarja igaz jelentésében interpretálni.

Ha a szellemtörténet például a szellem régi objektivációit, megnyilvánulásait akarja újraértelmezni és interpretálni, akkor olyan nehézségekbe keveredik, amelyeknek kritikai és metodikai elemzése megkerülhetetlen feladat. A szellemtörténeti interpretálás e különféle lehetséges útjait akarja Fogarasi* hirdetett előadásában leírni és jellemezni.

*Fogarasi Béla: *A szellemtörténet módszerei.*

Már az előadásom folyamán jeleztem, hogy különösen a művészi objektiváció, a műalkotás egy teljesen sajátos autonóm processzusban az eredeti kiindulóponttól teljesen eltávolodhatik, olyannyira, hogy a mondanivaló egészen kiesik belőle, s kizárólag a forma érdekli már csak a nézőt a maga sajátos mikrokozmoszikus lezártágában. Vannak történeti periódusok, melyek a műalkotást csak ebben a beállításban tudják és akarják nézni, s ezek nem tesznek mást, mint hogy az emberi intencionálhatóságok egyikét, a formára intencionáltságot önállósítják. Az ilyen történeti korok azt teszik, hogy az ember eme csupán egyik intencionálhatóságát – melynek önálló tudomány is felel meg: az esztétika – kizárólagosítják.

Míg minden ilyen esztétikai kultúra ellen küzdenünk kell, addig eme képességünket s az ezt teljességében leíró tudományt jogosnak és lehetségesnek kell tartanunk. Az esztétikával foglalkozva Lukács* éppen azt fogja demonstrálni, hogy az a műalkotást éppen ilyen inadekvát mivoltában nézvéni teszi a maga kutatása tárgyává, s fel fogja építeni az egész esztétikai rendszert mint eme specifikus intencionálhatóság teljesedését.

Míg Lukács az esztétikáról szólván, a művészet formai oldalát fogja megbeszélni, Balázs** inkább metafizikai oldalról közelítvén meg a témát, a mondanivalók, a metafizikai élmények és a megfelelő formák kölcsönös viszonyát fogja nézni egy specifikus művészeti ágban, a lírában.

Láttuk azt, hogy a kultúrát lehetségessé az emberi nemnek az a szolidaritása teszi, hogy minden kiindulás két irányba folytatható. Az eredeti élmény irányába s az azt közvetítő matéria tökéletesbítése irányába. Láttuk, hogy az előbbi processzus lassúbb, talán ugrásszerűen fejlődik, de egy bizonyos előrehaladás mégis van. Úgyhogy ha visszatekintünk a történeti útra, kimondhatjuk, hogy olyan periódusokban, melyekben a lélekre, az östényekre való intencionáltság eleven, egymáshoz képest változnak az ez iránti érzékenység, szenzibilitás fokozatai.

A benső fejlődés különféle stádiumaiban más és más, több és több lelki valóság van jelen, s a költőnek küzdelme abban áll, hogy az akkori kultúrstádiumban feltalálható médiumot, a nyelvet valahogyan úgy használhassa, hogy az mégis jelezze vagy kifejezze azt, amit a szenzibilitása eléje tár. Az önállóan elfejlődött nyelvnek újrameghódítása kezdő-

*Lukács György: *Esztétika*.

**Balázs Béla: *A lírai szenzibilitás fejlődése*. Magyar lírikusok (szeminárium).

dik ilyenkor, újraátszellemítése, vagy a túlsó oldalról nézve az új lelki élményeknek új materializációja. Ez a küzdelem különösen a költői nyelv hasonlatainak fejlődésében és alakulásában követhető nyomon. S ezért Balázs ugyanakkor, midőn e belső fejlődés útját fogja vázolni, az ezt megjelenítő költői hasonlatoknak tipológiáját is össze akarja állítani. Mint minden területen, úgy itt is a konkrét műelemzést tartjuk kötelezőnek.

Midőn a formák e már többször jelzett automatikus fejlődésüknek, elfejlődésüknek tetőpontjára jutnak, s a mondanivaló és a forma a legnagyobb distanciába kerülnek, két jelenség léphet fel. Egyrészt olyanok, akiknek semmi mondanivalójuk nincsen, a formakezelés könnyű elsajátíthatásánál fogva olyan műveket hozhatnak létre, amelyeknek a lélekhez immár nincsen semmi közük, s mégis lezárt egészként hathatnak, s megtévesztő fontoskodással léphetnek fel. Ilyenkor ugyanis már nem a lélek, hanem a nyelv beszél, s a majdnem automatikusan működő művészeti kultúra ír és farag az emberek helyett.

Ilyen korokban lesz aktuálissá az epigon művészet és a dilettantizmus. Az „echt” és „unecht”² – erre igazán nincs magyar szavunk – elválasztása fontos feladat. Ezeknek a jelenségeknek jellemzését vállalta Hauser.*

De ugyanabban a periódusban, melyben a formák túlfejlődtek, elfejlődtek, fellép az a jelenség is, hogy lelküknél fogva fontos és értékes emberek számára az új tartalom már jelen van, de ők művészeknek nem eléggé művészek, hogy egy új adekvát, a régitől teljesen különböző formát találhassanak. Zseni volna az, aki ilyenkor a frontot át tudná törni. A dilettánsnak ez a másik típusa ilyenkor úgy segít magán, hogy a régi forma akkor elérhető lezártágát szándékosan nem teljesíti, minduntalan megbontja azt, hogy az új mondanivalót, ha nem is sikerül ábrázolnia, legalábbis sejtse. A dilettánsnak eme másik pólusa emberileg rendkívül fontos, de mivel a művészet útja a Werken keresztül vezet, könnyűnek találtatik. Paul Ernst mondotta egy helyen, hogy a nagy művészen kettő kell hogy legyen: valami a nagy emberből, s valami az artistából – nos, akiben csak az egyikből van, az dilettáns.

A dilettantizmus problémája az ilyen kultúrstádiumokban, amilyenek a mait is látjuk, válik fontossá, amidőn az autonóm fejlődési sorok elválnak egymástól; ilyen esetekben nemcsak a mondanivaló és a forma,

*Hauser Arnold: *A művészi dilettantizmus*.

hanem a tartalom és a kompozíció kölcsönös vonatkozásai is jobban követhetőek.

Ezt az általános problémát a festészet materiájára alkalmazva fogja tárgyalni Antal.*

Ő azonban ezt a fejlődést még egy szemponttal kibővítve fogja nyomon követni: a szociológiai háttérnek tekintetbevételével. Felmerülhet ugyanis az a kérdés, hogy egy olyan kultúrobjektívációnak, mint amilyen a művészeti forma, nincsen-e valamilyen vonatkozása azokhoz a társadalmi formációkhoz, osztályokhoz, amelyeknek keretén belül az megvalósul.

Hogy a kultúrobjektívációk és a társadalmi formák, a megfelelő társadalmi szerkezet között van valamilyen kapcsolat, azt Marx látta meg először világosan, s ezért a marxizmusnak ez a kiindulása nem elhanyagolandó. Mi természetesen nem látjuk olyannak a viszonyt, mint amilyennek Marx látta, az Überbau³-teóriát elvetjük, de a felvetett probléma e megoldásától függetlenül számunkra is eleven.

Éppen a marxizmushoz való eme itt kapcsolódó álláspontunk teszi aktuálissá számunkra Szabó** előadását a marxizmusról.

Hogy igen termékeny lehet ez a kiindulás, mely a társadalmi formáknak a művészetekre való belejátszását teszi problémájává, annak legjobb bizonyítéka Lukács drámatörténete, ugyanennek a szempontnak a képzőművészetben való kipróbálását jelenti Antal kísérlete.

A népművészet talán éppen eme szociológiai háttérénel fogva is más, mint a mienk, s jelent számunkra idegen kultúrát.

A népművészet problémája tudvalevőleg először a romantika számára lett aktuálissá, a kultúra egy olyan szakaszában olyan emberek előtt, akik számára a formáktól való elidegenedés először lett tudatos élmény. Bennük is ugyanezért támadt fel az idegen kultúrák iránti érdeklődés, s a népművészet egy ilyen relative idegen kultúrát jelentett számunkra. Mindez idő óta a népművészet után való szentimentális vágyakozás életben maradt, s most, midőn minden kultúrobjektíváció szerkezetét keressük, a népművészet azért is fontos, mert tőle való természetes

*Antal Frigyes: *A modern festészet kompozíciójának és tartalmának kialakulása.*

**Szabó Ervin: *A marxizmus végső kérdéseiről.*

distanciánk formáinak szerkezetét még könnyebben követhetővé teszi. Ezért fogjuk meghallgatni Kodály* és Bartók** beállításait.

Legutoljára hagytam a logikai és ismeretelméleti előadásainkat, mert ez egy, a művészetektől teljesen különböző terület, ahol azonban e szempontok szintén termékenyíthetők. Noha semmi sem áll távolabb tőlünk, mint ama gyökeres különbséget elhomályosítani, mely a megismerés és a kifejezés között fennáll, mégis úgy véljük, hogy bizonyos hasonlóságokat és kölcsönös megfeleléseket számon kell tartani, amelyek a teória és művészet között ezen a különbségen túlról megfigyelhetők.

A gondolkodás ugyanis a logikai megkötöttségekben ugyanolyan el-lenállásra, matériára talál, mint minden más objektívációs folyamat abban a médiumban, amelyet közvetítőül használ. Midőn ilyenkor még mindig matériáról beszélünk, akkor ezt a szónak legtagabb értelmében vesszük, úgy, hogy mindazt jelenti, ami a lélektől idegen, ami ellenáll, aminek saját törvényszerűségei vannak. A rendszerezés a gondolkodásban – ilyen távlatból nézve a dolgot – ugyanazt a helyet foglalja el, mint a művészetben a kompozíció, a forma, s jelenti a közvetítő matériának sajátos törvényszerűségét.

Tavalyi előadásaimban igyekeztem kimutatni: a gondolkodás egyik ágában, az ismeretelméletben eme primer megkötöttségeket elsősorban bizonyos alapvető korrelációk képezik, amelyek már bizonyos szisztémákban állnak, s a gondolatnak bizonyos számú megoldási lehetőségét már előre megszabják. A gondolkozásnak is van a tiszta logikai víziótól független struktúrája, mely predeterminálja a gondolat lehetséges útjait, természetesen nem egy, hanem több, de mégis korlátolt számú irányban. Minden gondolkozás mögött van egy tiszta szemlélet, mely ugyanúgy lehet érzéki, mint intellektuális, amely azonban, amint megragadni próbáljuk, rögtön valamilyen fogalomban helyeződik el, valamilyen rendszerbe áll bele, amely a kiindulástól független irányba ragad magával.

Ennek a rendszerezésnek egy specifikus fajtáját, az ismeretelméletit tárgyaltam tavaly, s az idén*** szeretném még inkább konkretizálni a tavalyi megállapításokat, s az egyes rendszerek ismertetéséhez kapcsolni azokat.

*Kodály Zoltán: *A magyar népdalról*.

**Bartók Béla: *Népzene és modern zene*.

***Mannheim Károly: *Ismeretelméleti rendszerek szerkezeti elemzése*.

Hasonló irányba fognak fejlődni Varjas* előadásai, aki a fenomenológiával, a modern logika e legérdekesebb ágával fog foglalkozni. A fenomenológia lényege, hogy aszisztématikusan, minden rendszerezésre való intencionáltság nélkül akarná nézni a logikai östényeket, egy tiszta „Schauen” világában. Varjas ki akarja mutatni, hogy a „Schauen” ugyan lehetséges, de a vállalkozás ott válik tragikussá, midőn az izolált eredményeket a teória számára értékesíteni akarjuk, mert ilyenkor elméletet alkotván, a rendszerben állást megkerülni nem tudjuk.

Talán sikerült önök előtt világossá tennem, hogy a több területre alkalmazott vizsgálódásaink összefüggnek, s hogy ez az összefüggés éltető erejük. A kultúrobjektivációnak ez az egységes elmélete e generációnak rokon látásán alapszik, s én csak összefüggő teóriában akartam kifejtetni azt, ami bennünk él, s előadásaink folyamán szétszórva itt-ott kimondódik.

Hogy számunkra a kultúrobjektivációk szerkezete az, amit – úgy véljük – világosan látunk, az – mint említettem – történeti helyzetünkkel függ össze, s azt hiszem, új tartalmaknak megjelenése idegenít el a régiektől, s ez teszi azokat átlátszókká. Ez új tartalmaknak formává válásáról mi még nem beszélhetünk, ez csak egy egész korszak életének eredménye lehet, s míg számunkra csak itt-ott adódnak elszórva vállalható metafizikai tételek, e folyamat betetőzését csak egy teljes új tartalmi metafizika jelenthetné.

S ha nekünk nem is adódnék meg soha, hogy egy új forma világosságában lássuk az új tartalmakat, úgy azt hisszük, akkor is tettünk valamit, ha az általunk oly fontosnak érzett új kultúrát a régi lehető megértésével készítjük elő.

A szubjektív és objektív kultúrának éppen az a végső egymásra utaltsága, hogy az egyik a másik nélkül teljesen meg nem lehet.

Az objektív kultúra környez bennünket, mint egy tőlünk független nagy leviatán, de nem folytathatja sajátos életét, és nem gyarapodhat, ha az egyes nem munkálkodik rajta, s oda nem adja magát neki; az egyes megváltása viszont nem teljesedhetik, ha az objektív kultúrát mindig újból szubjektívvé, a magáévá nem teszi.

Kultúrmegújodás előjelének érezzük, hogy újból láthatóvá válik ez a szubjektív és objektív kultúra közötti vonatkozás, s feladatunk, hogy ráirányítsuk erre a tekintetet. Fontosnak tartjuk, hogy e problémák iránt való fogékonyságunkat növeljük. Fontosnak tartjuk ezt – ma inkább, mint valaha.

*Varjas Sándor: *Fenomenológiai kutatások.*

MANNHEIM KÁROLY: LÉLEK ÉS KULTÚRA

E kis füzettel egy nemrégiben iskolává szerveződött társaság először lép a nyilvánosság elé, hogy elmondja azokat a törekvéseket, azt a célt, melynek jegyében megalakult. Ismertetni kívánja azt az egymáshoz közeledő elvet, mely e társaság azelőtt egymástól függetlenül dolgozó tagjait arra készítette, hogy egységes kereten belül folytassák munkájukat, és mondják el nyilvánosan is gondolataikat. Belső egységüket a szerző nem kívülről vett mozzanatok, hatások feltüntetésével jelöli meg, hanem azt abban látja, hogy ők a kultúra mivoltát, szerkezetét, történetét s a lélekhez való viszonyát egységesen látják. Ennek az egységes meglátásnak a demonstrálása képezi a lélek és a kultúra viszonyának fejtegetési keretében tanulmányának tárgyi középpontját.

Kiindul az objektív és szubjektív kultúra Simmeltől származó meghatározásából, és azon keresztül tér át saját megállapításaira. Fő kérdése: hogyan teszi a lélek a tőle idegen objektív kultúrát szubjektívvé, más szóval milyen a léleknek az őt környező, örökségként átvett, már objektívalódott kultúrához való viszonya. Ennek megvilágítására előbb a léleknek a saját alkotta művéhez való viszonyát tisztázza. A kanti magánvalót új értelmezéssel alkalmazza erre az önmagunknak önmagunkhoz való viszonyára. Mű és lélek két egymással szemben álló valóság: a mű csak utal a lélekre, de nem éri el azt, s ebben az értelemben kevesebb, mint a lélek; másrészt amennyiben anyaghoz kötöttségében saját törvényei vannak, több, mint a lélek. A műnek kettős missziója van: az alkotóval szemben való és az emberközi küldetése, mely utóbbi révén válik kultúrobjektummá, s mint ilyen, a szociális beállítottság következtében új, az eddigiektől elvileg különböző törvényeket mutat fel. Ezek az önálló törvényszerűségek a művet a lélektől kétszeres distanciába helyezik, s jelentik az alkotásnak, a „Werknek” az alkotó lélektől való eltávolodá-

si útját. Ennek megfordítottja a befogadó léleknek az idegen objektív kultúrához való közeledése, magáévá tévése, egyszerűen: a kultúra lehetőségessége. Ezt a lehetőséget a szerző három általános, axiomatikus jellegű tétel alapján magyarázza, melyekkel egyúttal történetfilozófiailag jelzi a kultúrstádiumok legáltalánosabb sémáját. Első, az emberi léleknek egy mintára alkotottsága, melynél fogva az, ami az egyes számára lehetséges, mindenki számára elérhető; s ebből következik a második tétel: a folytathatóság elve az élmény és formálás irányába. Ez a kétirányú fejlődés nem halad mindvégig párhuzamosan; az élmény kimerül, a technika fejlődése pedig erősen túléli, ami egy új, majdnem végső eltávolodást jelent a lélektől. Hogy ez a lélektől idegen valóság mégis jelenthet számára valamit, az a harmadik tételből érthető, mely szerint az ember tulajdonságaihoz tartozik, hogy az élményileg tőle teljesen elidegenedett kultúr-objektívációt még mint formát inadekvát módon magáévá teheti. Ez az élményeltávolodás okozta inadekvát befogadás nemcsak akkor állhat elő, mikor egy kultúrperiódustól időbelileg is el vagyunk választva, hanem előállhat a minket környező aktuális kultúra tényeivel szemben is, amikor ezektől a még ki nem alakult új élmények sejtése eltávolít bennünket.

A kultúra e három tétel alapján formálisan jelzett stádiumot tartalmilag is kiegészíti. Az első stádiumban a mondanivaló, a tartalom prevaleál²: ez a vallásos kultúrák korának jellemzője. A másodikban a formára irányítottság az erősebb: ezek a művészet fejlődésének korszakai. A forma és tartalom elkülönülésének érzése idején, a harmadik fejlődési alakulatban világossá válik az elmélet számára a formák szerkezete, a kritikai kutatás lép előtérbe, s a legértékesebb eredmények szinterei a kritika és az elemző tudományok. Evvel elérkeztünk ahhoz a stádiumhoz, melyhez tartozónak érzi magát ez az iskola, s jut fő feladatához: a szerkezet-elemzéshez.

A lélek minden alkotásának sajátos szerkezetét felismerve teszik kutatásuk legáltalánosabb módszertani elvévé a pluralizmusra való törekvést. Ez az elv választja a társaság tagjait kutatásaikban tartalmilag széjjel – és adja meg egyúttal egységük és összetartozóságuk egyik gyökerét. Ebben a felfogásukban Kanthoz térnek vissza, ki a normatív tudományok mindegyikének szerkezetbeli önállóságát először tette tudatossá, és kapcsolódnak Zalaihoz, kinek nevéhez fűződik ennek az irányzatnak a továbbvívése.

DRAMATURGIA

VI. CSELEKVÉS ÉS KARAKTER

A cselekvés is matériája a drámának – mint a kő vagy a bronz a szobrászé –, mondhatnám belső matériája, melyre ugyancsak redukálva, transzponálva van a drámában minden. És itt is két módja van annak, hogy az élet végtelen gazdagságát az egyanyagú színjátékba belementsük, mégpedig ugyanaz a két stílus, melyet már a dialógusnál észleltünk. Az egyik a cselekvés változatos, sokszínű halmozottsága – ez volna a dialógusnak is megfelelően a shakespeare-i típus; a másik a rideg és takarékos cselekvés, melyben csak az egy centrális szituáció dominál – ez a lineáris dialógusnak megfelelő, a szophoklészi típus. A shakespeare-i dráma tele van jelenetekkel, melyek csak színükért, hangulatukért, „élet-szagukért” vannak ott. A szophoklészi dráma cselekvése szigorúan komponált, és egy tiszta és végső értelmű szembenállást mutat egy mindent magába foglaló döntő szituációban, mely tehát fölöslegessé tesz, sőt kizár minden mellékjelenetet.

A szophoklészi drámának nincs szüksége sok karakterizáló jelenetre, hogy alakjait „elevenné” tegye, mert minden végső igazságú szituáció egy speciális elevenséggel rajzolja ki a benne szemben álló karaktereket. Ennek az elevenségnek magyarázata egy megfelelés. Mert minden igazán látott karakternek megfelel *egy*, öt maradék nélkül kifejező, adekvát és *benne latens* szituáció. Egy ilyen, csak egyszer lehetséges szituációval az alak maga adva van.

A karakter (melyet a cselekvéstől különválasztani nem lehet) a legkülönösebb és legfontosabb jelensége az újkori európai kultúrának. Természetesen minden művészetben szerepel, nem csak drámában. De a drámának a cselekvő karakter egyetlen, kizárólagos anyaga. A regénybeli karakter bele van ágyazva az ábrázolt, leírt világba, és elmerül és feloldódik benne: a karakter a világban. A dráma fordítva: a világot mu-

tatja a karakterben. A regényben az élet nagy folyó, melyben az alakok sodródnak – a drámában a karakter a csatorna, melyen az élet keresztül-ömlik, és kontúrja a dráma határa.

Ezért tipikusak a tipikus regényben a passzív, a gyenge hősök, a Bovarynék, az *Éducation* hősei, a Bolkonszkijok, a Niels Lyhnék. Mert hivatásuk, hogy puha viaszként az élet nyomait ábrázolják, ingó szélkasként az élet szeleit mutassák, ők csak eszközei az élet ábrázolásának. De a drámában a karakter a végcél.

Mi a karakter? Kétségtelenül *forma*. A lélek formája, mely éles kontúrával bizonyos dolgokat magába foglal, és másokat kizár magából: elhatárol. A karakter *egyelvűséget* jelent, törvényszerűséget és szigorú konzekvenciákat.

A karakter tehát forma, mégpedig tudatosan vállalt, *akart* forma, mely után vágyódik a modern lélek, mint a meztelen ember ruha után, és – ez a legkülönösebb és legfontosabb – a karakter forma, melyet *nem a művészet hoz létre*, hanem mely az életben is már mint forma van meg.

A karakter már az életben, a természetben adva van, holott a karakter *nem természetes*, mert törvénynek, rendnek, biztonságnak tudatos és ön-hatalmú installációja az élet káoszában. Mert minden forma egy káoszt jelent, melyből, mely ellen formálódik, egy *relatív káoszt*. A karakter pedig a lélek formája: védekezése a káosz ellen: sziget, *csinált* sziget az ismeretlen óceánban.

A kínaiaknak van egy különös vallásos szertartásuk, melyet *Csanoju*-nak hívnak. Voltaképp egy teazsúr. Az év bizonyos *meghatározott* napján összegyűlnek *meghatározott* számú férfiak egy *meghatározott* órában, és teát isznak beszélgetvén. De meg van *határozva* a teakészítés módja, a készlet minden darabja, a terítés és felszolgálás. Meg van *határozva* a legszigorúbb rítusok módjára minden mozdulat s a beszélgetés minden szava, mint egy drámában, melynek a szövege adva van. Pedig nem beszélnek isteni dolgokról. Egyszerű és közönséges szalonbeszélgetés az az időről és egymás egészségéről, csakhogy éppen *meg van határozva* minden betűje, és semmi meglepő és váratlan ott nem történhetik. A ceremónia végeztével meghatározott módon búcsúzva egymástól szétmennek.

Mi a *vallásos* ebben a ceremóniában? Az életnek – ha csak egy órai életnek is – ez a minden ismeretlent és váratlant kizáró meghatározása kétségtelen mély vallásos félelem kifejezése. Kétségtelenül a lét és világ

titokzatos végtelenségének, megismerhetetlen zavarának, a káosznak borzongó vallásos érzése szülte rezignált *daccal* kört vonva maga köré, mint egy töltést a lélek és a káosz közé, hogy egy kis szigeten *saját rendet* teremtsen, melyben eligazodhatik és megnyughatik. Ez a kínai fal a káosz ellen, és ilyen kínai védőfal minden művészet, minden forma. És ilyen kínai fal a karakter is, melyet a lélek mint páncélt ölt magára egy megismerhetetlen és érthetetlen világgal szemben.

Ebben az elhatárolásban lemondás van és dac. Lemondás a lét titkának megértéséről, a lét centrumának megtalálásáról, és ezért a lélek *daccal saját* centrumot teremt magának saját formájában. Ezért nevezi Lukács luciferikusnak a művészetet; hamis megváltásnak. És ezért luciferikus minden karakter. Ugyancsak ezért zárja ki a miszticizmus a formát.

Mert aki Istent látja, az beleolvad, annak saját létezése nincs. Ezért zár ki minden igazi panteizmus minden karaktert. Mert karakter annyit tesz, mint izoláció, saját centrumúság, saját törvény. De Isten előtt nincsen karakter. A karakter ideiglenes sátor, melybe a káosz zavara elől menekülünk. De gyakran ez a sátor dacos fellegvárrá dermed körénk – Isten ellen is.

Ezért mondtam a karaktert európai jelenségnek. Az ázsiai miszticizmus és panteizmus vagy determináltság érzése, és minden *közvetlen* istenérzés lehetetlenné teszi, hogy a centrumot önmagában érezze az ember. (A lélekvándorlás hite is kizárja a karakterben való hitet.) Innen van a hindu drámák téveteg, kontúrtalan kompozíciója. Nincs szükségük *belső* összetartó princípiumra, mert *külső* determináltságukat érzik.

A karakter a lélek formája a káosz ellen. Ezt a formát a művészet késszen veszi át, és csak láthatóbbá teszi. De az antik tragédiában még nem szerepel a saját törvényeit követő, saját konzekvenciát levonó karakter. Ő az állam törvényével szembe, Kreón törvényével szembe *nem a saját lelke törvényét* szögezi, hanem az isteni törvényt, mely éppen úgy kívüle áll. Antigoné nem karakter az újkori értelemben, hanem csak csatatér, legázolt csatatér – két kívüle álló törvény ütközik benne össze. De különveendő itt Aiszkhülosz Prométheusza. A reneszánsz kori drámában látjuk először a karaktert a mi értelmünkben: Shakespeare-nél. Ott látjuk először a szuverén lélek saját törvényeit mint kérlelhetetlen sorsot. Coriolanus és Antonius nem isteni törvényeknek, hanem saját karakterüknek engedelmeskednek.

Mi hozta létre ezt a csodát? Hogy a személyes lélek külön sorsa lett

önmagának? Kétségkívül a kereszténység. A kereszténységben a lélek személyes feladattá lesz saját felelősséggel, mert csak egyéni megváltás van, mely felé minden lélek útja magányos út. A görög tragédia még „az ember tragédiája” általában. De különveendő, mondom, a *Prométheusz*. Annak tartalma, hogy az istenek törvényei rosszak, nem követhetők, elentmondók. És Prométheusz kétségbeesett lázadásában ezért saját törvényt teremt, csak önmagára hallgat. Karakter lesz. De Prométheusz nem ember. Prométheusz halhatatlan.

A kereszténységben a kollektív sors lehetősége megszűnt. (Érdekes megfigyelní, hogy már Racine *Iphigeniájában* hogyan alakulnak át az antik motívumok személyes karakterekből eredőkké.)

Ha a dráma átveszi a karaktert mint kész formát, át kell vennie a káoszt is valamilyen szimbólummal. A lélek a drámában is mindig szemben áll valamivel, ami nem lélek, és nem személyes, és tőle idegen. Ez a szemben álló valami nem kell hogy kaotikus legyen. De ha rend is, idegen, más törvényű rend, tehát *relatív káosz*. És ebben a dualizmusban a dráma történetének egy nagyon érdekes és mély jelentőségű fejlődését látjuk. Úgy mondanám, hogy a *lélek és a káosz szembenállásában a káosz egyre közelebb jön a lélekhez*.

A görög tragédiában ugyan nincs karakter a mai értelemben, de amennyiben egyén mégis ábrázolva van, a káosz, amely szemben áll vele: a moira.¹ Tehát valami föld feletti, egészen távoli, sötét hatalom.

Shakespeare-nél a káosz közelebb jön. Leszáll a földre. Nála az Énnel, a hőssel szemben a *tömeg*, a csöcselék áll a káosz szimbólumaként. (Talan legtisztábban Brutus és Coriolanus mutatják.) A canaille² aljas indulataival, butaságával szemben hőse lelkének magánya és előkelő naivitása, mely védtelenné teszi. A karakter fátuma, hogy nem tud alkalmazkodni. Shakespeare-nél még az *értékelésben* van a nagy distancia lélek és káosz között. Az ő hősei olyan sokkal *magasabban* állnak!

Goethénél már a lélekkel szemben álló káoszt a történelmi és társadalmi rend szimbolizálja. Nem sötét és aljas csöcselék többé. És Egmont nem áll már *annyival* magasabban Albánál. Ezzel is közelebb jött a káosz. Az individuum, a lélek Goethénél a törvényszerűséggel kerül szembe, mint idegen és fenyegető hatalommal, és az értékelésben rejlő distancia csökken. Torquato Tassóban pedig az a „nem én”, melybe az „én” beleütközik, a társadalmi rend, a Sitte.³ És itt már Goethe, sőt Torquato Tasso is *amannak ád igazat*. És azzal, hogy ő maga belátja jo-

gosultságát a *másik rendnek*, a relatív káosznak, jóval közelebb hozza. Itt történik a nagy ugrás, a súlypont átbillenése! Mert Hebbel hősei lel-
kük, karakterük különvalóságát már jogosulatlan, bűnös, fájdalmas fá-
tumnak érzik. Persze ezzel élesíti ki ő a végtelenségig a karakter kérlelhetet-
len törvényszerűségét: azzal, hogy a lélek *mégis*, a büntudat ellenére is,
saját törvényeit követi.

Itt történik a karakterben az első *belső hasadás*. Mert immár benne
magában van valami, ami a másik párton van, a „nem én” pártján, a
„reális élet” pártján, ami őt elítéli. Benne már két valóság van. Gondol-
junk ezzel szemben Shakespeare hőseinek belső töretlenségére. (A lelki-
ismeret-furdalás az más: az egy külső morális vagy vallásos törvény val-
lása.) Ezzel a belső dualizmussal születik meg a modern ember, a mo-
dern karakter típusa.

Bár időrendben előbbi, de a fejlődésnek későbbi teljesedett stádiumát
mutatja Kleist *Prinz von Homburgja*. A homburgi herceg megszegi nagy-
bátyja hadiparancsát. Igaz, hogy e parancsszegéssel nyerte meg a fähr-
bellini csatát. Mindegy. A Kurfürst halálra ítéli, a *törvény* konzekvenciá-
jaként, mert fontosabb a rend és törvény sérthetatlensége egy véletlen
győzelemnél. Mindenki kegyelmet kér, a herceg maga kétségbeesetten
könyörög életéért. Nem halált megvető hős ő. Fél és reszket szerelmes
boldogsága hajnalán a sírtól. Végre a Kurfürst megírja az ítéletet az in-
doklással, és magára a homburgi hercegre bízta, hogy döntsön belátása
szerint. És íme a herceg, aki *mint alattvaló és vádlott*, sírt és könyörgött,
mint bíró, érzi a törvény szent sérthetatlenségét, és *nem tudja önmagát
felmenteni*.

Mi történt itt? A herceg lelkével, karakterével a törvény mint idegen,
mint káosz állt szemben. És ha a Kurfürst ítélte volna őt halálra, nem
különbözött volna tragédiája a régi darabokétól. De ő maga lesz bíróvá.
Őbenne magában jelenik meg a törvény – a dualizmus saját lelkében ha-
sad fel. A káosz, mellyel szemben állt, *belépett a lélek körébe*. Én és nem
én ugyanegy lélekben fordulnak szembe egymással. A káosz nem föl-
döntői sötét, ismeretlen hatalom, és nem az értelmetlen csöcselék és
nem tölem idegen világ rendje, hanem magának a léleknek eleme, benne
jelenik meg, mint idegen valami, az énben magában üti fel fejét a
nem én.

Ez az első modern dráma. Mert ez a konfliktus típusává lesz a modern
drámának. A lélek nem egyértelmű többé, nem mindent vállal többé,

ami benne van, ellenségeit sem kívül keresi már. A lélekben magában fellépő káosz, mellyel a karakter szemben áll (mert a karakter nem fedi többé az egész lelket!), különböző képet mutat. Az én harca egy szenvedéllyel, mely a nem vállalt idegent, a káoszt képviseli, esetleg a szerelem, mely ismeretlen hatalomként tör rá, akár a moira. Ibsen oeuvre-je gazdag változatát mutatja e konfliktusoknak. A lélek szemben áll saját meggyőződésével (*Rosmersholm*) vagy saját ízlésével (*Hedda Gabler*), vagy szembefordul saját múltjával (*Borkman, Ha mi halottak feltámadunk*). Talán ezt tudta Ibsen legfélelmesebben megérezéskénti – *mint káoszt*, mint a fenyegető hatalommal visszatérő *idegenné lett* múltat. Vagy szembekerül a lélek saját fantáziájával, mint Peer Gyntben. És itt a legfélelmesebb, mert annyira elveszti magát, hogy nem tudja, hogy a két valóság közül melyik az övé, és melyik az idegen, a káosz. És csak halálában és ott is az asszonytól kapja vissza magát.

(...)

AZ ESZTÉTIKAI RENDSZEREZÉS PROBLÉMÁJA

1.

A rendszer minden jelentés, minden végiggondolható gondolat otthona; mégpedig nem abban az értelemben, hogy a már eleve koncipiált gondolat valamely rendszer összefüggésébe lép be, hanem hogy amennyiben az egyáltalán elgondolható „értelmes” gondolattá lesz, mindig már egy rendszerből lép ki; a rendszer determinálja értelmét, sőt rendszerbeli beágyazottságánál fogva bír egyáltalán értelemmel. Minthogy nem tudunk másként, mint rendszerekben gondolkodni, és minthogy számunkra a rendszerezés minden értelem (Sinn) forrása – a legáltalánosabb definíciót keresve –, a rendszer nem egyéb, mint önmagukban értelmetlen, mert megfoghatatlan adottságok értelmessé vált rendje, *jelentéssé* vált adottságoknak törvényes összefüggése.*

Minden értelmes gondolat magán viseli ennek a rendnek, ennek az összefüggésnek jegyeit, mintegy a rendszer abszcisszáit és ordinátáit. Éppen ezért minden egyes gondolatból, jelentésből rekonstruálható annak a rendszernek egész szerkezete, amelyből kinőtt, ami azonban nem azt jelenti, hogy az illető rendszer egész tartalma is mindenkor kifejthető belőle. Ez csak a matematikai természetű rendszereknél lehetséges. A matematika tényei ugyanis mindvégig formai természetűek, más rendszerek viszont mindig irracionális matériaként fellépő végső adottságokból és valamely formai természetű szerkezetgondolatból épülnek fel. Ott, ahol ez a szerkezetgondolat oly a priorikus elvekben fejeződik ki, amelyek egyrészt az adottságoknak a rendszerbe való közvetlen belépését nem engedik meg, mert ezek a pusztá adottságok, mint transzcendens elemek, a rendszer megbontását vonnák maguk után, másrészt a rendszer

*A rendszerezés problémáját ilyen értelemben Zalai Béla állította a filozófiai gondolkodás középpontjába, akinek e dolgozat különben is sokat köszönhet.

tartalmainak a rendszeren kívül álló tényekkel szemben az autonómia dignitását adják, *érvényességi* rendszerekkel van dolgunk. Az érvényességi rendszerek ezen eleve megvont határaiknál fogva zártak, immanensek; mások viszont – mint például a metafizika és az élményvalóság rendszere – ilyen határokkal nem bírván, „nyílt” rendszereknek nevezhetők.

Az esztétika rendszere érvényességi rendszer, és mint ilyennek a transzcendálást nem tűrő zártság – az *immanencia* és elemeinek idegen rendszerek tényeire irreducibilis volta –, az *autonómia* legáltalánosabb szerkezeti jegyei. A rendszerezés révén a pusztá adottságokból – hogy a fentebb mondottakat egy szóba foglaljuk össze – „*tárgyak*” lesznek. Minthogy tárgyalakotáson pedig végső, önmagukban megragadhatatlan adottságoknak értelmi átölelését, jelentést adó szintézisét értjük, és minthogy az érvényességi rendszerek mindegyikébe más-más szintézisek, más-más „a priori”-k érvényességének elismerésével lépünk be, nyilvánvaló, hogy az érvényességi rendszerek autonómiájának és zártságának biztosítékát tárgyalakotásuk elvi különbözőségében kell keresnünk. Az immanencia, amelynek áttörhetetlen fala fogja körül e rendszerek mindegyikében a bennük előforduló tárgyi világot, azonban nemcsak azt jelenti, hogy az egyik rendszerben előforduló faktum bármely más-hol előfordulóból levezethetetlen, hanem hogy a máshol otthonos objektumnak már pusztá felmerülése az egész rendszert transzcendálja. Ez a „transzcendálás” pedig a rendszerezés által végrehajtott szintézisek érvényen kívül helyezését, szóval a rendszer egész szerkezetének megbontását jelenti, minthogy e rendszerszerkezet törvényszerűsége és ama szintézisek érvényessége szorosan egybe van kapcsolva.

Csakis az élményvalóságba való belenőttségünk, amely valóságnak heterogén összetételű kontinuum* az önálló rendszerezések folytonos egymást transzcendálásából áll elő, készlet bennünket arra, hogy azt higgyük, hogy a különböző érvényességi rendszereket simán járható utak kötik össze. Az élményvalóságbeli álláspontnak hallgatólagos szuppozíciója ugyanis, hogy a különböző rendszerek objektumai közt tárgyi összefüggés áll fenn, sőt hogy a tiszta érvényességi rendszerekben – teóriában, etikában, esztétikában – csak különböző oldalairól látjuk

*Az élményvalóságnak „heterogén összetételű kontinuumként” való meghatározása Rickerttől ered.

egy és ugyanazon tárgyat. De hogy mennyire tarthatatlan ez az álláspont, és hogy mennyire levezethetetlen például az esztétikai objektum a tapasztalatiból, azt már a következő egyszerű meggondolás is kétségtelenné teszi. Az emberi test empirikus objektivitását és a reá vonatkozó empirikus törvényeknek érvényességét e testnek esetleges térbeli helyzete nem érinti, a festő számára viszont csak egy – vagy legalábbis csak korlátozott számú – térbeli beállítás bír esztétikai jelentéssel. A festő szempontjából tehát az egyik beállítás nemcsak annyiban különbözik a másiktól, hogy egy másik oldaláról mutatja ugyanazt a testet, számára a „rossz beállítás” végképpen megfosztja azt esztétikai mivoltától; az objektumnak e beállítás révén tehát nemcsak egy kvalitása veszett el, hanem elveszett az egész objektum: a test nem esztétikai objektum többé. A „jó beállítottság” kritériumának kérdését fel sem vetvén, csupán arra akartunk rámutatni, hogy ez a „jó beállítottság” – amely itt a tárgyalkotó esztétikai szintézisek egyik példája csak – nem valamely rendszer „előtti” adottság elfogadását, hanem már bizonyos esztétikai formáknak a pusztán adottságba való belelátását jelenti. A festett akt és az a teoretikus objektum, amely az emberi testet mint organizmust állítja elénk, teljesen izolált tárgyak tehát; ezeket a tárgyakat csak az élményvalóság nivóján vonatkoztatjuk egy közös nevezőre.

De ebből az áthidalást nem tűrő izolációból nemcsak az következik, hogy az esztétikai és teoretikus rendszer tárgyai sohasem lehetnek azonosak, hanem az is, hogy magán az esztétikai rendszeren belül sem csoportosíthatjuk az objektumokat a teóriából kölcsönzött tárgyfogalmak szerint, mint amilyen például az ember vagy állat organikus egysége. Az esztétikai rendszer objektumaiban ezektől merőben különböző egységekkel van dolgunk. Az objektív egységeknek, a tárgyaknak erre az ab ovo eredeti összetételére utal többek között az a tény is, hogy egy festmény kompozíciójában egy kar vagy egy láb néha sokkal „szervezetesebben” kapcsolódik egy másik alakhoz, mint amelyikhez fiziológiailag tartozik. Ez a példa, bár igazi tényállásra mutat rá, egy kissé durva, mert a tárgyalkotások szerkezeti különbözősége még a legvégső megragadható elemekben is összemérhetetlen sajátosságokként jelentkezik, tehát már a festett kar sem „kar” az empiria értelmében. Vagy – hogy más példát hozunk fel – a torzó is csak azért lehet teljes esztétikai egész, mert az esztétikai és teoretikus egységek nem fedik egymást. Ezért nem orientálhatjuk az esztétikai rendszeren belül előforduló tárgyak csoportosítá-

sát a modellek azonosságán. Az a körülmény tehát, hogy például három rajz mindegyike meztelen emberi testet ábrázol, nem teremti semmilyen-fajta „esztétikai” rokonságot e rajzok között, mert szigorúan véve az, hogy „emberi test”, esztétikai nívón nem jelent semmit. A modell azonossága csak a teoretikus nívón áll fenn, de érvényessége megszűnik, amint belépünk az esztétikai szférába. Az esztétikai rendszeren belül a modell ezen identitásáról tulajdonképpen nem is tudhatunk, erre csak akkor eszmélünk, ha kiálltunk az esztétikai rendszerből, és teoretikus pozícióból nézzük azt. Mert ha ennek az identitásnak érvényessége az esztétikai rendszeren belül is fennállna, ez azt jelentené, hogy az esztétikai tárgyalás nem egyéb, mint a teoretikusnak valamely irányban való folytatása, más szóval, hogy az esztétikai objektiváció mögött a teoretikus tárgyak, mintaadó szerepet viselvén, tételezve vannak. Ez pedig az esztétikai tételezés autonómiájának feladását jelentené; márpedig éppen ez az autonómia az, ami az érvényességi rendszerek jelentésalakulataiban primárius módon adódik számunkra; és az érvényességi formák egész konkretizálása tulajdonképpen nem egyéb, mint autonóm voltuknak kifejtése.

Minthogy a különböző érvényességi rendszerek objektumai egymásra visszavezethetetlenül, autonóm törvényszerűségük zártságában adódnak számunkra, az egyes objektivitások elvi kezdetét nem tolhatjuk ki maguknak az objektivációkat végrehajtó aktusoknak, az a priorikus szintéziseknek „lehetőségénél” messzebbre. E „lehetőség” pedig, a kanti tradíció nyelvére lefordítva, a *transzcendentális* forma fogalmával azonos. A transzcendentális formák az adottságok közvetlen megragadását zárják el előlünk, és ezért mintegy kárpótolva, a bennük és általuk megjelenő tárgyi világnak az érvényesség szankcióját adják. Ez az érvényesség azonban nemcsak az egyes elszigetelt objektivációk, hanem az egész rendszert megeremtő pozíció érvényességét jelenti, amin azt kell értenünk, hogy a transzcendentális rendszerek mindegyikében valamennyi egyáltalán előfordulható faktum egy közös objektivációban gyökerezik, és hogy egy-egy ilyen rendszeren belül individuális, radikálisan önálló objektum nem fordulhat elő, egyszóval, hogy e rendszerek *koherensek*.

A transzcendentális rendszerezésnek ezen értelmezésénél fogva az esztétikai szférának is koherens rendszerszerkezetet kell tulajdonítanunk; ez a meggyőződés a következő fejtegetések kiindulópontja. Ennek az állásfoglalásnak azonban súlyos ellenvetésekkel szemben kell helytállania,

mert az egyes műalkotásoknak és a rájuk irányuló esztétikai aktusoknak fenomenológiai analízise ezzel homlokegyenest ellenkező eredményre jutott, és az esztétikai szféra *atomizáltságában* mutatott rá az esztétikai rendszerezés legáltalánosabb szerkezeti jegyére. Ez a fenomenológiai álláspont, minthogy csakis a konkrét műalkotásnak tulajdonított esztétikai objektivitást, az egyes esztétikai objektumokban nemcsak az esztétikai rendszer összetevőit, hanem mindegyikükben az esztétikai rendszerépület egészét vélte feltalálni. Márpedig ha a műalkotások mindegyike egy-egy ilyen önmagában teljes és lezárt rendszer, akkor az egyes esztétikai objektumok közt nemcsak hogy minden áthidalás elvileg lehetetlen, hanem a műalkotások mikrokozmosz szerkezeténél fogva az egyikben való bennállás kizárja a másiknak még csak egyidejű felmerülhetőségét is.* Ezek szerint az esztétikai szférának poláris ellentétben kell állnia a teoretikussal, ahol az igazságok bármelyike az igazságok összességét involválja. A teoretikus és esztétikai szféra rendszerszerkezetét összehasonlítva, tényleg oly mélyen gyökerező különbözőségekre akadunk, amelyek a két rendszer struktúrájának rokonságát, bármilyen távoli legyen is az, legalábbis problematikussá teszik. A teoretikus szférában ugyanis az egyes objektivációk formái az őket átfogó rendszerek szerkezetével teljesen homogének, az esztétikai szférában viszont az objektumoknak az érvényesség értelméből következő, valamint az „esztétika” mint diszciplína által megteremtett koherenciája és az egyes műalkotásokra irányuló élmények fenomenológiai szerkezete áthidalhatatlannak látszó ellentmondást mutatnak fel. Közelfekvő az a gondolat, hogy az olyan rendszerezés, mely egységet és koherenciát akar teremteni az esztétikai tények között, csupán a teória rendszerszerkezetét kényszeríti az esztétikai szférára, és annak eredeti struktúráját teljesen meghamisítja. Ezzel a feltevessel szemben e dolgozat azt igyekszik majd igazolni, hogy a koherens rendszerezés az esztétikai tételezés természetéből következik, önmagában még nem jelentheti tehát az esztétikai tényeknek idegen szférába való transzponálását.

Kant, akinél az esztétikai szféra atomizált voltának gondolata történetileg először lép fel, jöllehet az esztétikai objektumok izolált, individuális jellegét éppen azért hangsúlyozza, hogy ezzel azoknak *ateoretikus*

*Lukács György hajtotta végre először ezt az analízist szigorú következetességgel. *Az alany és tárgy viszonya az esztétikában*. Athenaeum, IV. 1–2.

szerkezetére mutasson rá, az esztétikának is a teoretikus rendszerek koherens szerkezetét – a transzcendentális tételezésre épült – kénytelen kölcsönözni, hogy az esztétikai objektivációk érvényességi voltát biztosítsa. Kant tehát egyrészt az általános (transzcendentális) esztétikai formának minden esztétikai aktusban egyértelmű érvényességét fenntartja, másrészt az esztétikai ítéletek *szinguláris* voltának hangsúlyozásával az objektivációk ezen érvényességbeli egységét atomizálja. Kant szerint, jöllehet minden esztétikai objektum tárgyi érvényességét egy és ugyanazon transzcendentális formának köszöni, tehát valamennyi egy gyökérben fut össze, ezen esztétikai objektumoknak bármely ítéletbeli integrációja már nem esztétikai, hanem teoretikus tárgyat állít elénk. Hogy saját példájával világítsuk meg a dolgot, ebben az ítéletben: „a rózsaszép”, az alany esztétikai tárgy; viszont ebben: „a rózsák szépek”, már korántsem esztétikai, hanem teoretikus tárggyal állunk szemben.

A koherens és inkohere ns rendszerezési elvek ezen ellentétessége forrása a *Kritik der Urteilskraft*¹ ellentmondásainak. A következőkből azonban ki fog tűnni, hogy ennek a kettős állásfoglalásnak nem kellett volna feltétlenül ellentmondásokra vezetnie, mert ezen álláspontok egyike sem inadekvát az esztétikai tényállással szemben, csak mindegyik más nívón ragadja meg azt. Más esztétikai tényekről van ugyanis szó a koherens, a „teoretikus” szerkezetű esztétikai rendszerezésnél, és másokról az atomizált, inkohere ns összetételünél. Ezen rendszerezések egyike sem a posteriori integráció; az esztétikai tényállás egészét együtt építi fel a kettő, és objektivációikhoz is csak úgy juthatunk el külön-külön, ha ezt az egészet rétegekre bontjuk. Hogy az esztétikai tények szférája tényleg ilyen *több rétegű*, az esztétikai forma fogalmának analízisével akarjuk nyilvánvalóvá tenni, amely analízisből ki kell tűnnie annak, hogy az esztétikában korántsem egy egységes, hanem több, in toto genere² különböző forma–tartalom relációkkal van dolgunk. E relációk elvi különbözősége pedig éppen annál fogva igazolhatja az egész szféra több-rétegűségét, mert valamely tényállás újsága és sajátos volta a tényállást reprezentáló forma–tartalom viszony eredetiségében tükröződik leginkább. Ekképp az esztétikai rendszerezés és a forma–tartalom viszonyok problémáját szorosan egybekapcsolhatjuk, de egybe is kell kapcsolnunk, mert e két probléma a filozófiai fogalomalkotás egyetlen területén sem oldható meg egymástól függetlenül.

Hogy minden egyes forma–tartalom viszonyt saját nívóján oldhas-

sunk meg, mindenekelőtt azt a komplexumot, melyet e relációk egymásba kapcsolt rétegei képeznek, kell felbontanunk. Mert a zavar, amely az esztétikai formakérdés körül oly gyakori volt, mindig onnan eredt, hogy e nivók egyikén talált megoldást kiterjesztették a forma–tartalom viszonyok egész körére. A szélsőséges állásfoglalásoknak – az abszolút formalizmusnak és a tartalmi „beleélés” esztétikájának – időnkint meggyőző látszata csak annak volt köszönhető, hogy az esztétikai tényállásnak egyik nivóján minden fogalmilag megragadható momentum formaelemként, egy másikon viszont olyan pusztán átélhető tartalomként adódik, amelyre az elmélet fogalmi eszközei csak rámutathatnak, de amelyet fogalmilag átölelni, áthatni lehetetlen. Az esztétika formalistái és az esztétikai attitűd élményszerű voltának hirdetői – az esztétikai tényállás e különböző nivóira helyezkedvén – természetesen nem érthették meg egymást, mert más-más tényekről beszéltek.

2.

Mielőtt az esztétikai tényállásban komplex forma–tartalom párok feloldásához foglalnánk, előre kell bocsátanunk, hogy a műalkotás – az egyedüli esztétikai tárgy, amely szorosabb értelemben élményünkkel válhatik – mindig valamennyi összefonódását hordja már magában. Egyenként tehát csak a műalkotás konkrét egészét és egységét feladó „absztrakció” révén juthatunk el hozzájuk; szigorúan elválasztó megkülönböztetésüket azonban az a körülmény követeli, hogy a műalkotásban immanens formamomentumok korántsem helyezhetők el egy egységes és egyértelmű formafogalmon belül. E momentumok értelmére való reflektálás, az azokat reprezentáló tendenciákon való végigelmélés viszont tiszta, egymástól élesen elváló formaprincípiumokhoz vezet.

Mindenekelőtt principiálisan el kell választanunk egymástól azt a két formafogalmat, melyeknek összekeverése annál érthetlenebb, mert a kettőnek úgyszólván alig van köze egymáshoz; az egyik az *érvényességi*, a másik az *egzisztenciális* forma fogalma, az előbbit Kant, az utóbbit Arisztotelész dolgozta ki legtisztábban. Az érvényességi formák valamely elemnek rendszerbeli funkcióját határozzák meg, és ezt az elemet egy érvényességi területhez kapcsolván, egy jelentésbeli összefüggésbe állítván objektiválják. Az egzisztenciális formák ezzel szemben az indi-

viduáció elvét hajtván végre, tartalmaiknak a fogalmilag áthathatlan és racionálisan át nem hidalható „valóságok” jellegét adják, vagyis a dolgokat egyszeri és összehasonlíthatatlan konkrétumokként izolálják; ezek a formák tehát nem az időtlen és személytelen érvényességnek, hanem az aktuális átélhetőségnek vehiculumai.³ Az egzisztenciális formák az irracionális adottságok formái, amely adottságok közvetlenül csakis élményben ragadhatók meg, éles ellentétben az érvényességi formákkal, melyek éppen azon jelentésalakulatok kategóriáit alkotják, amelyek a tárgyi világgal szemben elzárják előlünk az átélés lehetőségét. A következőkben kifejtendő egész esztétikai állásfoglalásnak archimedesi pontja – az a pont, ahol az esztétikai rendszerezésre sorsdöntő vélemények elválnak – abban a meggyőződésben gyökerezik, hogy a pusztán érvényes jelentésalakulatoktól meg kell tagadnunk az átélhetőséget, viszont a bármilyen értelemben vett „valóság” élményformáinak nem tulajdoníthatjuk az érvényességi formák normatív jellegét. Az érvényesség és élményiség e formái képezik a formafogalmak két fő típusát, és a forma-tartalom viszonyoknak az a négy rendje, amelyhez az esztétikai tényállás analízise révén el kell jutnunk, végül is e két típusra lesz redukálható. E két formaprincípiumnak elvi szétválasztásával egyidejűleg az esztétikai tényállás látszólagos egységét is két rendszerezés antipoláris szféráira kell majd bontanunk.

Az esztétikai tényállás *első nivójaként* emeljük ki azt a síkot, amelyet a *transzcendentális esztétikai forma*, az esztétikumnak mint lehetőségnek konstitutív formája teremt meg. Ez a forma hajtja végre a tulajdonképeni esztétikai tételezést, ez az a küszöb, amelyen át az esztétikai szférába lépünk, ez a forrása minden esztétikai aktusnak „egyáltalán”. Mindazon magasabb rendű esztétikai szintéziseket megelőzően, amelyeknek objektivációi a művészetek, műfajok, műalkotások – és itt természetesen nem pszichológiai stádiumok időbeli egymásutánjáról, hanem érvényességi feltételek hierarchiájáról van szó –, az esztétikai szférába lépve egy olyan primárius, a későbbi stádiumokat még magába nem foglaló, jöllehet azokat meghatározó formának vetjük alá magunkat, amely forma egyrészt a normatív esztétikai magatartást, másrészt a puszta elemeknek azt a funkcionális viszonyát teremti meg, amelyben az esztétikai rendszerezés egészének alapelve fejeződik ki. E nívón tehát e funkciónak törvényszerűségében kell az esztétikai objektiváció természetét megragadnunk.

Az esztétikai tényállás *második nivóját* azok az érvényességi formák határozzák meg, amelyeknél fogva a *differens művészetek* szétválnak. Itt tehát azokra a formákra kell gondolni, amelyekre Fiedler⁴ a festészet formájának „*tiszta vizualitásában*” (reine Sichtbarkeit), Hildebrand⁵ a plasztikus formák „*letapinthatóságában*”, Hanslick⁶ pedig a zenei formák tisztán „*akusztikus*” szerkezetében mutatott rá. Ezekkel a formákkal, amelyek ilyenén való meghatározásukban az érzéki homogeneitások elveit képviselik, a pusztá empiria érzéki heterogeneitása ellenséges világgént áll szemben – hasonlóképpen, mint az etika kötelességformájával az élményvalóság világa. Megjegyzendő azonban, hogy az a *homogén redukció*, amelyet e formák az empiria anyagán – a számukra való materiális adottságon – végrehajtanak, nem egyéb, mint transzpozíció, mert egy olyan síkra vetítik csupán a tényeket, amely sík mint lehetőség az empiria fakticitásában már adva van. Az esztétikai tényállás e nivóján tehát egyrészt már nem primárius, hanem *szekundárius*, másrészt nem immanens, hanem heteronóm formákkal van dolgunk. E formák heteronóm volta abban áll, hogy objektivációikhoz elvileg sohasem juthatnánk el az empiria tételezése nélkül; mert bármennyire különböző szerkezetűnek lássék is a képzőművészeti és az empirikus vizualitás, az előbbi mégsem egyéb, mint egy, már az empiriában fellépő lehetőségnek következetes végigvitele. A pusztá vizualitás ugyanis nem az esztétikai rendszerezés sajátos formája, amely innen kerül az empiriába, hanem ellenkezőleg, a tiszta tapasztalaté, amely minden térképzetünkben már benne van, és amelyről csak a tapasztalat tételezésével lehet szó az esztétikában. Szekundáriusok ezek a formák pedig azért, mert az általános (transzcendentális) esztétikai formával szemben a differenciáció elveit alkotják csupán, és ennél fogva e formáknak rendszere csak második emeletként kerülhet a transzcendentális forma teremtette nivó fölé.

Az esztétikai tényállás *harmadik nivóját a műfajformák* határozzák meg, amelyekben a „hatás” irányt adó voltával egy új és ismét heteronóm elv lép fel – a *teleológia* elve. De a műfajformák általános határozmányai, mint amilyenek az egység, teljesség, szimmetria, ismétlődés, variáció, centrális kompozíció, a rész és egész proporcionális viszonya stb., csakis ebből az elvből vezethetők le. Ezek a formák sem primárius, sőt már terciárius formák, mert objektivációik abból a talajból nőnek ki, amely egyrészt a transzcendentális, másrészt már valamely speciális művészet homogeneizáló formáját is felszívta magába. Az élményvalóság

káoszában, amely mint kifejezést kereső vallomások és „mondanivalók” komplexuma matériaként áll szemben a műfajformákkal, az érvényességileg „előbbi” formák is matériapozícióba kerülnek, és így az újabb formák mintegy átölelik az előbbieket. Mint ahogy a művészetek premiszáit az empiriában kellett keresnünk, úgy a műfajformák eléréséhez is előfeltételeznünk kell ezt az élményvalóságot, amely éppen annál fogva, hogy az első- és másodrendű esztétikai formáktól terhes, már mint puszta matéria is határozott műfajokra való intencionáltságot hord magában. Ennek a matériának megkötő ereje nem akként jelentkezik ugyan, hogy a műfajformákat önmagából megteremti, hanem hogy az egyiknek alkalmazhatóságát megengedi, a másikat kizárja.

Az esztétikai tényállás *negyedik nivóját a műalkotások individuális formái* határozzák meg. A *mű* (Werk) a maga egyszeri, összemérhetetlen, többedmagával egy kategóriába bele nem szorítható mivoltában ennek a negyedrendbeli esztétikai formának konstitúciójaként áll csak elő. Az alkotó szubjektivitása, mint szubjektív célszerűség, ezen a nívón lép be az esztétikai szférába; és az ezzel a szubjektivitással korrelatív mű sajátos formáján tulajdonképpen ugyanazt kell értenünk, amit Kant a „cél nélküli célszerűség” kategóriáján értett. A „cél nélküli célszerűség” e formája révén nyeri az előbbi formák által determinált és itt matériapozícióba kerülő esztétikai ténykomplexum a mű *mikrokozmosz* szerkezetét, mint ahogy a makrokozmosz is egy hasonló teleologikus elvnek (a legfelsőbb intellektus által való célszerű megalkotottság elvének) rendszeres kiépítése. Az esztétikai objektum ezen a nívón tehát csakis egy produktív szubjektum „értelmes” (célszerű) alkotásaként ragadható meg, más szóval a mű objektivitása produktív szubjektumot követel korrelatív fogalompárként. „Produktívnak” nevezzük ezt a szubjektumot az előbbi nívóknak az objektumhoz pusztán hozzákonstruált szubjektumaival szemben. Ilyen „konstruált” szubjektumokkal van dolgunk mindenkor, ha az objektiváció egyúttal deszubjektivációt is jelent, és ahol az individuális indexszel bíró szubjektum közelsége az objektivált jelentésalakulatok érvényességének feltétlenségét csorbíthatná csak. Ennek a szubjektum–objektum korrelációnak paradigmaticus megjelenését a teoretikus rendszerezés mutatja; de a transzcendentális esztétikai tárgyalkotás, a speciális művészetek homogén redukciója, a műfajoknak formatörvényei is a teoretikus objektivációkhoz egészen hasonló általános, minden individuális választás felett álló érvényességgel lépnek fel

– ezért nem lehet produktív, személyes szubjektumról szó az esztétikai szféra első három szintjén. Hogy ennek a produktív szubjektumnak a negyedik szinten való fellépése milyen egészen új szituációt teremtsen az esztétikai rendszerezésre nézve, annak a későbbiekben kell kitűnnie.

Az esztétikai szféra négy szintjén forma és tartalom különböző arányokban egészítik ki egymást; a hierarchia útja a forma abszolút egyeduralmától a tárgy megbonthatatlan „materiális” adottságához vezet. Az első szinten az egész esztétikai tényállás egymást követelő formák rendszere; a tiszta transzcendentális esztétikai objektumnak egyetlen megragadható jegye sincs, amelyet ne formamomentumként kellene értelmeznünk. Mert amint ennek a konstitutív szintnek pánformális struktúráját feladjuk, kénytelenek vagyunk egy transzcendens szépségrealitást tételni, amellyel szemben az esztétikai tárgyalotásnak csak másoló szerepe lehet; ez az állásfoglalás tehát, mely szükségképpen az „utánzás” elméletét involválja, az egész esztétikai rendszert a kontemplatív szférák közelébe hozva, transzcendálni kénytelen. Itt a formának teljesen abszorbeálni kell tehát a materiát, hogy a teoretikus „Ding an sich”-nek megfelelő ősmateria még határfogalomként se fordulhasson elő. Az esztétika transzcendentális szintjének e pánformális szerkezete, amelyben minden transzcendáló momentum felszívódott a formába, készítette éppen Fichtét arra, hogy az esztétikában lássa a transzcendentális filozófia paradigmatis megjelensét.

A második szinten, a művészetek homogenezáló formáinak síkján azonban az érzéki heterogeneitás világa, ha negatív is, ha ellentétes világgént is, ellenálló és az objektivációt megkötő materiaként áll szemben a formákkal. Ez a szint ugyanis úgy áll elő, hogy a transzcendentális esztétikai forma teremtette szférából visszanyúlunk az empiria érzékileg heterogén anyagához, és innen hozunk fel ellenállást kifejtő materiát, amely materia az esztétikai forma–tartalom halmozás dialektikájában – mely dialektikának leglényegesebb momentumát abban látjuk, hogy a korreláció egyik tagjának megváltozása a másik változását szükségképpen maga után vonja – egy újabb forma–tartalom adekvációt hoz létre. De az a materia, amelyet az empiria világából hozunk fel, mindvégig ellenállást fejt ki a formával szemben, és éppen ennek a formában feloldhatatlan materiának adottságánál fogva vagyunk kénytelenek az itt felépő formákat *akciókként* értelmezni, szóval az érvényességi formák legmélyebb értelméhez inadekvát módon. E formák ugyanis időtlen, min-

den szellemi funkciótól független relációkként vannak adva, és az aktivitásnak az a principiuma, amely Kant révén fűződött hozzájuk, egyáltalán nem tartozik lényegükhöz. A homogén redukció formái mégis olyan mélyen gyökereznek az akció fogalmában, hogy Fiedler magát a műalkotást, e formák látószögéből nézvé, a homogeneousizálás örök proceszszusában önkényes megállásnak kénytelen látni; ezért élettelen („toter Besitz”) számára minden műalkotás.

A harmadik nivón a matéria köre és determináló ereje még jobban megnő a formák uralmának rovására: a formák „előtt” adott matéria az előálló objektivációban egyre önállóbb szerephez jut. Mint ahogy a második nivón a formával szemben álló empiriaanyag formailag nem volt maradék nélkül feloldható, és mint az érzéki heterogeneitás folytán fenyegető káosz, a forma-tartalom viszonyának azt a feszültségét idézte elő, amelyet csak az „akció” permanenciája tudott egyensúlyozni, úgy itt is, a műfajformákkal szemben hasonló áthatatlan káosz áll, az élményvalóság világa, amelynek heterogén összetétele az intenciók egymást keresztező voltában jelentkezik. „Intención” itt például a tragikus szituációnak azt a halál felé vezető tendenciáját értjük, amelyet az élményvalóságnak – az ún. életnek – zavarossága, más célok, más szempontok, más intenciók felvetése által megakaszt, és amelyet csak a tragédia formatörvényei teljesítenek. De nem szabad elfelejtenünk, hogy a halálos teljeseedés ezen intenciójának csak az „élet” nivóján van egyáltalán értelme, jóllehet az élet maga ezt az intenciót nem teljesíti, és hogy a tragédia műfajformájából ennek az adott intenciónak lezárása következik csak, nem pedig maga az intenció; éppen úgy, mint ahogy a művészetek homogén redukciójában csak az egysíkúság adódott a formából, de maga a sík, mint lehetőség, a forma „előtti” matériában volt immanens. Ezért utalnak a műfajok mindig az életre, és ezért lehetetlen a műfajtvörvényekhez a formák immanens dedukciója útján eljutni; itt elejétől kezdve és mindig tartalom áll szemben a formákkal, és e tartalom adottságának és megkötő erejének el nem ismerése merev sémákká sorvasztja e formákat, minthogy ezek sohasem lehetnek önmagukban, csakis a tartalmakkal együtt adottak.

Csak a negyedik nivón sűrűsödik ismét egységgé a forma- és tartalomnak ez az egymásra redukálhatatlan kettőssége. Az itt objektivált esztétikai tárgy (a mű) egésze végső és irracionális adottság – matéria –, éppen olyan teljességgel, mint ahogy az első nivón minden formává vált, ami-

hez csak nyúltunk. A mű a maga totalitásában egyszeri, individuális, soha meg nem ismétlődő valóság, amely „valóság” nem téveszthető össze az előbbi nivókön előállt érvényességi „objektumokkal”. A mű már nem pusztá jelentésalakulat többé; az esztétikai objektiváció hierarchiájában a mű nivóján a forma teremtette tárgy mintegy áttöri a transzcendentális rendszerezés immanenciáját, és szubsztanciálissá válik, és ez a szubsztanciális valóság már nemcsak érvényes, hanem minden formaérvényességi meghatározáson túl fogalmilag feloldhatatlanul „van”. És éppen ebben a mindvégig feloldhatatlan maradékban van letéve a műben objektivált világ közvetlen realitása, a benne megjelenő dolgok egzisztencialitása, az alakok elelvensége, a tárgyak „atmoszferikus” volta. Ezen a nivón lép fel, és a mű szubsztancialitásban rejlik az a bizonyos, fogalmilag meg nem magyarázható, „szabállyal” meg nem határozható esztétikai kvalitás, a művészi alkotásnak az a minden igazi művésznél – bármilyen mélyen gyökerezzék is ez a múltban – radikálisan új és meg nem ismételtően sajátos organizmusa, amely ha minden törvénybe foglaláson túlvan is, minden diszkurzíve adódó törvényszerűségnél meggyőzőbb erővel lép fel. Itt érünk el a művészetnek ahhoz a bizonyos irracionalitásához, ahhoz a minden igazi műalkotásnál megismétlődő csodához, amely minden ún. előírás alól kibúvik, amely az „általános törvények” határait mindig áttöri, mert szabályban nem fér el, de amely mégis feltétlen elismerést követel, és a maga egyszeri, soha meg nem ismétlődő „szabálytalan” mivoltának dacára *normatív* módon lép fel. (Azt a kérdést, hogy a műnek ez a „normatív” volta honnan ered, vajon „mű” voltának vagy esztétikai mivoltának köszönhető-e, a gondolatmenet zavartalan kifejtése kedvéért egyelőre fel kell függesztenünk.)

Formáról, abban az értelemben, amelyben az előbbi stádiumok analízise alkalmával beszéltünk róla, itt már nem lehet szó; mert „formán” eddig valami általános, az aktuális élményen túlmenő érvényességet értettünk, márpedig ez az „általánosság”, az élménynek ez a feladása itt egyrészt a mű mikrokozmoszikus lezártágát törné át, másrészt annak egyszeri, individuális jellegét homályosítaná el. A mű, mint mű, csakis az élmény közvetlenségében – és minthogy az élmény szubjektív formájának az egzisztenciális forma az objektív korrelátuma –, csakis sub specie formae existentiae⁷ ragadható meg. A későbbiekből ki fog tűnni – ha ugyan ez az eddigiekből is nem következik már –, hogy a mű formája tényleg az átlélhetőség vehiculuma csupán; vagyis a mű formája objektíve az élmé-

nyiségnek éppen azon momentumait rögzíti meg, amelyeket a teoretikus objektumról mint pszichológiai esetlegességeket le kell hántanunk, hogy annak minden élményen túllevő objektivitásához eljussunk.

3.

Az esztétikai formák e szisztematikus differenciálódásával a reflexiónak egy *történeti progressziója* jár karöltve, amely progresszió az esztétikum konstitutív formájának otthonát a transzcendentális tárgyalás szintjére emelve mindinkább az individuális műszférájára terjesztette ki. A progresszió ezen útját három állásfoglalás jelzi a legfeltűnőbbben: Kanté, aki minden „esztétikainak” elvi kezdetét a transzcendentális formához kapcsolja (transzcendentális formán elsősorban koherens rendszerezések princípiumát értve); Fiedleré, aki minden esztétikai aktust a művészetek formáinak homogenezáló funkciójából akar levezetni; és Lukács Györgyé, aki a „műnek” ad primátust minden más esztétikai forma felett* – megjegyezvén, hogy a nevek ezen kiválasztása elsősorban a könnyen áttekinthető tipológiát szolgálja, és nem értékelést jelent.

Hogy Kant, dacára annak az atomizáló tendenciának, amellyel az egyes esztétikai objektumokat el akarja választani egymástól, alapjában mégis koherens esztétikai rendszerezést hajtott végre, kitűnik abból is, hogy a minden esztétikai aktusban közös és azonos transzcendentális szintézis, az „ízlésítélet” – amely kategóriának differenciái csak az alapvető objektivitás fölé emelt szinten jelentkezhetnek – alkotja nála az aktusok esztétikai jellegének tulajdonképpeni biztosítékát. Még mielőtt továbbmennénk azonban, egy súlyos félreértésnek kell elejét vennünk, amelyre Kant az „ítélet” terminusának az esztétikai aktusokra való átvitelével adott alkalmat. Ez a félreértés abban áll, hogy az „ítélet” eredeti jelentéséből kiindulva, sokan az ízlésítéletben is teoretikus aktust látnak csupán, és Kantnak azt vetik szemére, hogy az esztétikai objektivációt a logikai reflexió szintjére felfelé emelve irreleváns, és egy olyan szintre transzponálja ezt a tényállást, amelyen annak éppen esztétikai mivolta homályosul el. Kant intenciója szerint azonban ez az „ítélet” korántsem

* *Asthetik*. I.

logikai funkciót, hanem transzcendentális appercepciót jelent; az esztétikai ítélet semmi egyéb, mint a specifikus esztétikai szintézis végrehajtója. Így tehát az egész ellenvetés megdől, és legfeljebb a terminológia helyességének kérdését illetheti. Az esztétikai ítélet lényegének ez a félreértése azonban mégis annak a helyes meglátásával, hogy Kant tényleg teoretizálja az esztétikai szférát, kell hogy összefüggjön; csak hogy ez a teoretizálás nem az „ítélet” konstitutív voltának elismeréséből ered, hanem Kant egész filozófiai épületének struktúragondolatából, amely szerint az esztétika rendszere nem egyéb, mint egy, a teória fölé épített második emelet. Kantnál ugyanis a teoretikus tárgyak tételezettsége nincs „zárójelbe téve” az esztétikai tárgyalakotásnál, sőt rendszere egyes diszciplínáinak egymáshoz való vonatkozása a teoretikus tárgyi világ és az esztétikai formák között hasonló viszonyt tételez fel, mint a tiszta kategóriaanyag (Ding an sich) és a teoretikus kategóriák között. Ez a rendszer-szerkezet, amely a teóriának primátust biztosít az esztétika fölött, az esztétikai tárgy konstitutív momentumait legalább részben a teoretikus tárgyba kénytelen helyezni.* Kant tehát már ennél fogva is képtelen az esztétika autonómiáját mindvégig fenntartani, lévén az esztétikai tárgyalakotásnak a teoretikumra visszavezethetetlen volta éppen úgy feltétele az esztétika autonómiájának, mint ahogy az ismeret autonómiája megköveteli, hogy a pusztá materiát megfosszuk minden, az objektivációt meghatározó momentumtól, hogy ekképp a „tárgy” minden megragadható jegye immanens összefüggésekbe hozható legyen.

Kant azonban az esztétikai tárgyalakotás immanenciáját nemcsak a teória primátusának fenntartásával, hanem az esztétikai élmények releváns voltának elismerésével is áttörte; innen ered tulajdonképpen a koherens és inkoherens rendszerezés elveinek az az összekeverése, amelyre a fentebbiekben rámutattunk. Mert Kant az esztétikai aktusok „szinguláris” jellegéhez csak úgy juthatott el – és ezt a fentebb elmondottak után felesleges külön igazolni –, hogy az egész esztétikai tényállást az élményszerűség szintjére vetítette. Fiedler tulajdonképpen az élményen orientáltságot ezt a tendenciáját folytatja, amikor a transzcendentális alapvetés egységes esztétikai kategóriái mögül visszanyúl a differens művészetek-

*Kant rendszerezésének e veszedelmes következményeire már többen rámutattak, például L. Kühn: *Das Problem der aesth. Autonomie. Zeitschrift für Aesth.*, IV. 1. H. Heimsoeth: *Die Objektfrage in der Kantischen Aesth. Cohen-Festschrift.*, 1912.

re, és ezeknek a differenciáknak ad primátust az olyan integrációk fö-
lött, mint amilyen a „szép” és a „művészet”. Csakhogy ezen tendencia
irányában még ott sem lehet megállni, ahol Fiedler megállott: Lukács
György ezen a ponton következetesebb Fiedlernél azzal, hogy még a
művészeteket is önmagukban tárgytalan integrációknak tartja, és csakis
a műalkotásnak tulajdonít esztétikai objektivitást. Szerinte nincsen sem-
milyen fajta esztétikai – legfeljebb logikai – kapcsolat az éppen esztétikai
szerkezetüknél fogva elszigetelt műalkotások között. A konstitutív nivó-
nak ez az eltolása úgy Fiedlernél, mint Lukácsnál egy közös törekvésből
fakad; mindketten vissza akarnak nyúlni a koherens esztétikai rendsze-
rezések és a „konstruált” szubjektumok nivóiról – ahol szerintük a tulaj-
donképpen esztétikai tényállás már csak teoretikus transzpozíciókban
áll előttünk – az esztétikai élmények „eredeti” nivójára. Fiedlernél a pro-
duktív művész homogenezáló látása, Lukácsnál pedig az egyes és izolált
műre beállított, normatív esztétikai (receptív és produktív) szubjektum
élménye válik mértékadóvá az esztétikai faktum tényleges struktúrájára
nézve, mert csak ezekben az aktusokban revelálódik szerintük a tényle-
ges, a produktív esztétikai szubjektum Kant esztétikájának „konstru-
ált”, teoretikus jellegű szubjektumával szemben. Fiedler azonban nem
vette észre, hogy még a homogén redukció alanya is konstruált szubjek-
tum, amely hasonlóképpen személytelen és „általános”, mint a teoreti-
kus; ezért kellett neki saját útjának felén megállnia, Lukács pedig éppen
annálfogva teljesíthette következetesebben Fiedler intencióját, mert át-
látta, hogy ez az alany még mindig nem a műben önmagát elért szemé-
lyes szubjektum, hanem ez is a „fenomenológiai stádiumok” egyikét jelzi
csupán a mű birtokbavételének progressziójában. Mindketten azonban
– úgy Fiedler, mint Lukács – egyetértenek abban, hogy az esztétikai
tényállás „eredeti” struktúráját az esztétikai *élmények* nivóján kell keres-
nünk, nem pedig az esztétikai reflexió nivóján, ahol az alany az élmény-
pozíciót már feladta. Az esztétikai tények „eredeti” struktúráján mind-
ketten a konkrétá vált esztétikai objektum szerkezetét értik az esztétikai
fogalomalkotások és a reflexív primátusok szerkezetével szemben. Hogy
az esztétikai rendszerezés sajátos szerkezetét felfedhessük, tényleg vissza
kell nyúlnunk a reflexió nivója mögé – ez az elmélet állandó küzdelme –,
de problematikus, hogy tényleg ott kell-e keresnünk az esztétikai tényál-
lás „eredeti” nivóját, ahol ők keresik, és hogy az a visszanyúlás az eszté-
tikai aktusok élményformájának primátusát jelenti-e feltétlenül.

Hogy közelebb jussunk a kérdés megoldásához, talán nem felesleges arra utalnunk, hogy Richard Hamann hogyan választja el egymástól az esztétikai aktusok élményszféráját és az ezen aktusokat értelmező tudomány elméleti rendszerét, az esztétikát. Szerinte nem az esztétika, hanem maguk az esztétikai aktusok felelnek meg a tudományok primárius pozíciójának; az esztétika mint tudomány viszont úgy áll szemben az esztétikai tényekkel, mint az ismeretelmélet a teoretikus tudományokkal.* Az „eredeti” struktúra kérdésében ebből a perspektívából kiindulva könnyebb eligazodni. Az esztétikának, hogy az esztétikai tények érvényességbeli gyökereit felfedhesse, az élménypozíciót éppen úgy fel kell adnia, mint az ismeretelméletnek az egyes tudományok pozícióját, ha e tudományok lehetőségére reflektál. Meg lehet ugyan állni az esztétikai élmények realitásánál, mint ahogy meg lehet állni a tudományok adottságánál is, de a kritikai kérdés felvetése után nem lehet primátust adni a fakticitásnak a „lehetőség” felett. Minden esztétikai rendszerezés, amely az élménynek ad primátust, az esztétikai aktusok reális kiindulópontját tolja azok érvényességbeli eredetének helyébe. Jóllehet az élmény minden esztétikai faktum „sine qua non”-ja, amely nem hántható le róla maradék nélkül, mint a teoretikus jelentésalakulatokról, de érvényességileg mégsem ez az élménység a primárius benne. Mindenekelőtt azért nem, mert az élményforma nem garantálhatja az esztétikai aktusok normatív voltát – márpedig ezek mindig és természetüknél fogva normative lépnek fel –, ezt a garanciát egy élménynívó „előtti” formában kell keresnünk. Mert ha a „mű” a maga esztétikai beteljesedtségét élményformáknak köszöni is, az esztétikai objektumnak normatív jellegét nem „mű” volta, hanem „esztétikai” mivolta adja meg. Szóval az esztétikai jelentésalakulatoknak normatív voltát azoknak specifikus mivoltára kell visszavezetnünk. Az esztétikai sajátosság pedig olyan nóvum, olyan érvényességbeli kezdet, mely az élményformák kombinatív funkciójának, az élménynívó szekundárius rendszerezésének – amely rendszerezés mindig máshol gyökerező objektívációk „utólagos” átölelése csupán – nem lehet konstitúciója. Tehát éppen ez a „nóvum” – az, ami az esztétikai élményt esztétikaivá teszi – kényszerít arra, hogy az esztétikum számára egy, az élménynívón túllevő érvényességi eredetet tételezzünk. Márpedig ha egyrészt az élménység minden esztétikai aktusnak szükségképpen

*Zur Begründung der Aesthetik. Zeitschrift für Aesth., X. 2.

megjelenési formája – ez a „megjelenés” pedig a pusztá fogalmi elgondolással szemben minden esztétikai faktumnak „sine qua non”-ja –, és ha másrészt a „sajátosság” – ez a par excellence nem élményi adottság – az esztétikum egyáltalánvaló lehetőségének feltétele, akkor itt nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy az egyiket a másik kedvéért feladjuk; vita tárgya csak a prioritás kérdése lehet. A forma–tartalom viszonyok differenciálódásának fentebb vázolt elmélete teszi számunkra éppen lehetővé, hogy mindkét momentumot fenntarthassuk; hogy különböző nívókon tételezve az esztétikai specifikumot, mint transzcendentális pozíciót és az élménytől átfogott műalkotást, mint az esztétikai formák dialektikájának lezárását, ne kelljen az egyiket a másikba elsüllyesztenünk.

Az egész elmélet kiindulópontját tevő állásfoglalásból pedig, amely a bármilyen értelemben vett élményiségtől megtagad minden normativitást, és az élménynívó köréből kizár minden érvényességi eredetet, következik már, hogy primátust csakis a megkülönböztetett formák elsejének, az esztétikai specifikumot megteremtő, transzcendentális formának tulajdoníthatunk. A következőkben, hogy ennek az állásfoglalásnak igazza még nyilvánvalóbbá váljék, e transzcendentális formának objektivációját kell pontosabban körülírnunk.

Az esztétikai rendszerezés problémája, hogy ismét elején kezdjük a dolgot, abban a kérdésben csúcsosodik ki, hogy *egységes objektivációval* van-e dolgunk valamennyi esztétikai tényben, más szóval, hogy az az egység, amelyet a koherens esztétikai rendszerezés teremt az esztétikai tények között, konkrét megalapozott egység-e, vagy pedig teoretikus integráció-e csupán. Ha ki tudjuk mutatni, hogy a „művészet” – ezeknek a tényeknek összessége és egysége – önálló objektum, és nem absztrakció, akkor könnyen beláthatóvá válik az is, hogy az esztétikai tények egységesítése nem pusztá összegezés, egyetlen formából való származtatásuk nem fogalmi redukció, egyszóval, hogy az esztétika rendszerének koherenciája nem logikai transzpozíció árán éretik el. Ennek az „általános”, minden esztétikai komplexumban azonos tárgynak felmutatásánál az a körülmény okoz csupán nehézséget, hogy a forma–tartalom párok dialektikájánál fogva a differenciálódás egész processzusa automatikusan fut végig a transzcendentális pozíciótól a mű nívójáig, és így minden konkrétta vált esztétikai tárgy a forma–tartalom relációk egész hierarchiáját viseli magán. Ha tehát a transzcendentális forma teremtette tárgynak a műben önállósága van, ez csak „ideális” önállóság lehet. En-

nek a tárgynak „ideális” voltán azonban nem valamely transzcendens realitásra való utalást kell érteni – hiszen az esztétikai szférából minden transzcendenciát kizártunk –, itt az „idealitás” az előfordulásnak azt a módját jelzi csupán, amelyben a mű által elérendő és csak a műben konkretizálható esztétikai érvényesség adva van; az adottságnak ez a módja a teoretikus gondolat számára feladott igazság érvényességi pozíciójához hasonló jellegű, de csak érvényességi mivoltában az, minden egyéb momentumában attól gyökeresen különböző. Hogy a pozíciójában ekképp meghatározott esztétikai tárgy tényleg primátussal bír-e a differenciáltabb esztétikai tárgyakkal szemben, most már az döntheti csak el, hogy a diszkurzív ész útján jutunk-e el hozzá a posteriori, vagy pedig minden esztétikai aktusban a priori módon immanens-e. Hogy a művészetnek, ennek az egységes és minden esztétikai differenciálódást átfogó tárgynak fogalma nem logikai segédkonstrukció a lényegüknél fogva izolált esztétikai tények koherens rendszerezhetőségére, az mindekelőtt a következőkkel igazolható. A művészet tényéhez nem a művészetek és műalkotások összegezése révén jutunk el; a művészet fogalma nem az egyes műalkotások individuális indexeinek pusztá elhagyása folytán adódik. Szóval ez a fogalom nem a differenciák eliminálása révén előálló egység, mint amilyen például az asztal fogalma az egyes asztalokkal szemben. A logikai absztrakció alkotta fogalmakkal nem korrespondál önálló fakticitás, a művészet viszont, ha az esztétikai szférában a formák fent jelzett automatikus dialektikájánál fogva nem is fordulhat elő önállóan, önálló objektumként léphet fel idegen szférákban, például az élményvalóságában. Itt, ezen az idegen területen elválnak egymástól, és önállósulnak az esztétikai formák; itt pusztá artisztikus attitűddel fordulhatunk a dolgok felé, anélkül hogy határozott műfajokba volnánk kénytelenek belelátni őket, és bizonyos műfajokra való in:encionáltsággal nézhetjük a dolgokat, anélkül hogy a mű mikrokozmi:kus lezártágával kellene körülfgnunk őket. Ennyit a művészet ateore:tikus voltáról; ami pedig e tárgynak primátusát illeti, csak azt kell belát:nunk, hogy az egyes műalkotások lehetősége érvényességileg éppen úgy előfeltételezi a művészet tételezettségét, mint ahogy minden igazság, minden értelmes tétel az „értelme”, a jelentés eleve való tételezését meg:követeli. Ha tehát az ismeretelmélet szempontjából kétségtelen a meg:ismerés primátusa az egyes ismeretekkel szemben, az esztétikában is el:kell ismernünk a művészet primátusát a speciális művészetek és az indi:

viduális műalkotásokkal szemben. Mert az ismeret egysége és egésze nemcsak annál fogva bír fakticitással és érvényességbeli primátussal, hogy az ismeretek mintegy teleologikusan egy integráns ismeretre intencionáltak, hanem hogy az ismeretet mint lehetőséget már tételeznünk kellett, hogy az egyes tudományos megismeréseknek értelmük legyen. Az a tény tehát, hogy az egyes műalkotás sohasem töredéke az integráns művészetnek, nem változtat annak igazságán, hogy az esztétikában is szükségszerű premisszaként kell tételeznünk egy érvényességbeli koherenciát, a művészetet, nem mint téloszt, hanem mint szférát, hogy az individuális műalkotás – akár a reflexió, akár az élményszerűség nivóján – egyáltalán előfordulhasson.

Fiedlert az jogosította fel arra, hogy az egyes művészeteknek objektivitást tulajdonítson, hogy a homogén redukció révén elért „vizualitás-ban” ennek az objektivitásnak legalább egy pozitív tárgyi jegyére tudott rámutatni. Hogy a művészetet mint önálló objektumot tételezhessük, nekünk is hasonló tárgyi jegyekre volna szükségünk; olyan jegyekre, amelyek a kérdéses, transzcendentális forma teremtette objektumot esztétikaivá teszik már, anélkül hogy a művészetek, műfajok és műalkotások differenciáit involválják. Szóval a feladat teljes megoldása megkívánná, hogy a művészetnek mint önálló objektumnak tárgyalkotó kategóriáira mutassunk rá. Egyelőre azonban meg kell elégednünk azokkal a csupán negatív meghatározásokkal – az „érdeknélküliség” és a „nem fogalmiság” momentumaival –, amelyekkel Kant írta körül ezt az általános, egységes, transzcendentális tárgyat.

4.

Az esztétikai tényeknek a transzcendentális analízis és a konkrét fenomenológia elvein való orientálása két teljesen ellentétes elvű rendszerezéshez vezet. Transzcendentális szempontból csakis az esztétikai aktusok lehetőségét felvető és azoknak érvényességét biztosító forma nyerhet primátust; ennek a formának uralma pedig az esztétikai tényeknek egymás között való benső összefüggését és e tényeknek koherens szerkezetű rendszerbe állását jelenti. A fenomenológia szempontjából viszont az esztétikai tényállás szerkezetére nézve csakis a *konkrét* vált esztétikai

tárgy, az izolált, egyszeri, individuális mű lehet mértékadó, mert csupán a műforma (Werkform) teszi az esztétikai tárgyhoz való „reális” élményviszonyunkat lehetővé; ennek a formának primátusa viszont az egész esztétikai szféra atomizálását vonja maga után. A koherens esztétikai rendszerezést – hogy a fent kifejtett érveket röviden összefoglaljuk – minden, a fenomenológia részéről jövő ellenvetéssel szemben az a megkerülhetetlen tény igazolja, hogy az esztétikai érvényesség megragadását – márpedig minden transzcendentális rendszerezés elvi eredetét egy ilyen érvényesség elismerésében kell látnunk – csakis az esztétikai aktusok élményi voltának tudatos feladása teszi lehetővé, jöllehet ez az élménység minden reális esztétikai aktusnak jellemző vonása. De ezzel a koherens rendszerezés érvényességbeli prioritását, e rendszerezésnek az esztétikai szféra egyetemes szerkezetére nézve alapvető voltát akartuk csak hangsúlyozni, anélkül hogy az atomizált szerkezetű nívónak a szférából való organikus kinövését tagadtuk volna.

A forma–tartalom viszonyok analiziséből kitűnt, hogy a koherens és inkoherens szerkezetű rendszerezés az esztétikai tényállást a maga dialektikai fejlődésében más-más nívón ragadja meg; pontosabban szólva: az esztétikai tényállásnak különböző nívóit hozza létre. E nívók eredeti szerkezetét azonban csak úgy őrizhetjük meg, és egyiknek a másikba való transzponálását csak úgy kerülhetjük el, ha még magán az esztétikán belül is szakítunk a metodikai monizmus dogmájával, és két teljesen önálló elvű diszciplínát teremtünk az esztétikai tények rendszerezésére. Ennek a két diszciplínának gyakorlata nem új, csak elveik nincsenek pontosan meghatározva, módszereik nincsenek élesen szembeállítva egymással. E két diszciplínát – a tradícióhoz kapcsolódva, de magához az elnevezéshez nem ragaszkodva – a szorosabb értelemben vett esztétika és művészetelmélet néven helyezhetnők szembe egymással.*

Az esztétikának, amely a transzcendentális esztétikai kategóriák rendszerét ábrázolja, tulajdonképpeni problémája az esztétikai szintézis természete. A művészetelmélet ezzel szemben deskriptív és analitikus módszerű tudomány, realiztikus objektumelmélet. Az esztétika quaestio jurisával⁸ szemben a művészetelmélet a quaestio factit⁹ veti fel. Az esztétikának az objektum pusztá fakticitását érvényes és szükségszerű jelentés-

*Az eddigiek után talán felesleges külön hangsúlyozni, hogy az esztétika és művészetelmélet e szétválasztásának semmi köze az ún. „berlini iskola” programjához.

alakulattá kell avatnia, szóval el kell jutnia egy objektumhoz, nem pedig kiindulnia egy eleve adottból. Az esztétikai objektum tehát csak az esztétikai szintézis útjának végén, mint „elért” esztétikai objektum állhat elő. A művészetelmélet pedig mindig már ezzel az elért objektummal áll szemben, és az empirikus tudományok azon metodikai feltevéséből indul ki, hogy ez az objektum természetes és önmagában zárt adottság, amely a receptív szubjektummal szemben autonóm jelentéssel bír. Fiedler éppen ennél a feltevésnél fogva tulajdoníthatott a művészetelméleti megismerésnek objektív általános érvényességet az esztétikának azon csupán szubjektív általánosérvényűségével szemben, amelyet Kant nem akart túllépni. A művészetelméletben szubjektum és objektum, forma és tartalom nem végső ellentét, mint az esztétikában, csupán egy a posteriori úton nyert, analízis adta kettősség, amelynek a művészetelméleti objektum nem eredője, hanem kiindulópontja. Itt tehát szubjektum és objektum, forma és tartalom nem determinánsai, hanem kiegészítői egymásnak, nem a tárgyfogalom követeli tételezésüket, mint az esztétikában, hanem az eleve egységes tárgy formára és tartalomra bontható. Ezzel függ össze, hogy az esztétikában a formának mindig konstitutív, a művészetelméletben viszont reflexív jellege van.

Különös, de nem érthetetlen, hogy az esztétikai formalizmus rendszert nem az esztétika konstitutív, hanem a művészetelmélet reflexív formáin orientált. A forma funkcióját ugyanis – és erre egy más összefüggésben utaltunk már – éppen a reflexív formák teszik az első ránézésben feltűnőbbé. A konstitutív formák a „tárgy” fogalmától elválaszthatatlannak, a reflexív formák viszont „szemmel láthatóan” ölelnek át egy már máshol készen fellelő tárgyat. A művészetelmélet reflexív formái az empiria és az élményvalóság adottságait ölelik át, és hogy ezek az ismerős adottságok a művészet nivóján újból előfordulnak, és itt új világot alkotnak, utal a legfeltűnőbbben arra, hogy ennek a világnak specifikus esztétikai mivolta a „hogyanon”, a formán, és nem a „min”, a tartalmakon múlik.

BABONÁS ÉSZREVÉTELEK A MESE ÉS A TRAGÉDIA LÉLEKTANÁHOZ

I.

MESÉK

„Édenkert” . . . „földi vándorút” . . . „mennysország” . . . „lélek, melyet Isten lehelt a teremtésbe” . . .

Ideírom ezeket a hagyományos tartalommal telített szavakat, hogy velük mintegy kijelöljem gondolatmenetem színhelyét. „Ez a felvonás erdőben játszik” – írták ki hasonló célzattal a régi shakespeare-i színpadon.

És ha az előrebocsátott fogalmak nem is egyeznek teljesen hitemmel – náluknál kifejezőbb szimbólumot nem talállok számára. Jelzett színpadon az „azonosság” és „lélekvalóság” fogalmai fognak szerepelni. Azt hiszem, hogy a szereplő fogalmakat itt is, mint a drámában a szereplő egyéniségeket, igazabban eleveníti meg aktivitásuk, mint az előrebocsátott személyleírás. Az álfogalmak, mint az álpróféták, gyümölcseikről ismerhetők fel.

Miért olyan a mese, mint amilyen? Valami fényt vet erre a kérdésre mindaz, amit eddig a mese történetéről, vándorlásáról, egy vagy sok helyen eredettségéről mondtak. De akár Indiából, akár mindenfelől jöttek hozzánk a mesék: bennünk, az emberben eredtek! Ha a mesét keressük, bele kell néznünk a csudalátó ember lelkébe. Mítosz, vallás, majd minden emberi lelket tükröző alkotás osztozik a csudalátás áldásain. De oly tisztán, mint a mesében, sehol sem bontakozik ki ez a képességünk. A műfajmese csupán kései alakja a csudalátó ember első megnyilvánulásának, az ősmesének. Ez az ősi mesehit valaha mágikus ige, tett és bölcsesség lehetett. Talán a szónál is régibb – csak jelentősen ösztönös gesztus volt, mellyel ősi összefüggések és hatalmak sejtésére felelt meg az ember. Talán csak derengő emlék, néma, parázsló izzása a mai értelemben vett „emberiség előtti” állapotnak. Édenre gondolok, a minden nép által ősmert csudakertre, melyben bárány és oroszlán békén legelnek egymás

mellett, hol az ember felelőtlen örömben bolyong, és érti néma pajtásait. Mert az „édeni azonosságban” a dolgok még csak külsőleg, felszínesen differenciáltak, de lényegük egy. Valamikor a pusztá szó, az elnevezés is mesemag volt. Az ige varázsolt és igézett, hiszen a dolgok neve magába foglalta mindazt, amit az ember róluk tudott. A „teljes tudás”, a mesebeli „felösmerés” hatalmat ad a teremtés felett. Ezt a hitet vallja a mese ma is. „Rumpelstilzchen”, a törpe elveszti varázserejét, amint a királynő felfedezi nevét. „Szezám” barlangja feltárul megnevezője előtt, száz királylány mondja „aki rejtélyemet megfejti, legyőzött”. A rejtély itt egyszerű továbbépítése annak, amit a név jelentett. Kisgyermek számára ma is gyakran megnyugtató magyarázatot jelent egy tárgy megnevezése. A gyermek ilyenkor azonosítja a dolgok értelmes tartalmát nevükkel. Valamikor, amikor ez volt a gyermekded emberi lélek fejlettségi foka, a megnevezés csudát művelhetett, mert leleplezte a jelenségek titkát. Mert teljesen felösmerni vélte, azért le is igázta a csírázó lélek számára a dolgokat, a név teljes mivoltot, értelmet, lényegét jelentett. Viszont az emberi lélek is félt önnön neve erejétől, engedelmeskedett neki, mert még nem tudott mást, mint saját nevét. Ősrégi, egy közös lélekben és lényegben hívó világból származik a mese. Édenből jött hozzánk! Törvényei, alakjai magukban hordozzák az „édeni lényegazonosság” bélyegét. Mindenek benső rokonságának feltételezése képezi mintegy a meseszöveg alapfonalát, összefűző rendjét, ez kapcsolja erős egységbe a mese jelenségeit. A mese jellegzetes tulajdonságainak egy csoportja erre a világnézetre vezethető vissza.

De az „édeni azonosság” nem ösmer sem fejlődést, sem alkotást – hisz szülnie is csak a kitaszított Évának szabadott –, miért mégis történés, miért műfaj a mai mese?

A mese őskorból ered, de mindmáig kísér bennünket, fejlődik és módosul lelkünkkel. Sőt, bizonyos értelemben teljesebben tükrözi azt minden más megnyilvánulásánál, mert eltekint az anyag és valóság minden gátlásától. Ha hirtelen beleesnénk mezítelen lelkünk törvényeibe, akkor a mesében volnánk. Tisztára pszichológiai műfaj, de nem a szó szűkös értelmében, túlnő az idegélet, a természettudományilag értelmezett lelki működések körén. A mese halhatatlan és szuverén lelket tételez, egy ilyen eleven, örök lélek törvényeinek nyomát lehet belőle levezetni. Rendíthetetlen spiritualizmus, az empirikus valóság tagadása, szóval a tiszta

lélekvalóság tükröződése a mese. Bölcsebb és mélyebb az egyénnél, mert az egyénben elhomályosult múlt emléke feléled benne, előrevetíti a még öntudatba nem virított jövő fejlődést, a rendeltetés és elérendő rend véletlenek által meg nem zavart világos tudatával együtt, korlátlan érvényesülésében ábrázolja az emberi lelket.

Lelkünk mai fokán bele van fogva az egyéni életbe, nem mindenkégy befolyó lélegzete többé, nem is tisztult, öntudatra ébredt, részese az isteni rendnek, egyénbe zárt és csupán megformált, a mindenségtől különvált alkotásain keresztül érvényesülhet. Időben és történésben éli ki magát. A történés az egyéntől elválaszthatatlan megnyilvánulási forma, ezért jelenik meg történés, történet formájában a mai mese. Mint a történés, úgy a művészi alkotás is járuléka az egyénbe zárt léleknek. A lélek terjeszkedése szomjasan vágyik a világot saját rendjére átteremteni. Meg is kíséri azt mágiával és varázssal átgyúrni saját képére. De később, midőn mindjobban elszakad a dolgok ősi közösségétől, reményét veszti a világ magába váltásának, és a korlátolt valóság mellett alkot magának egy szimbolikusan meghódított világot: a művészetet. Ezen a fokon nem próbálja már „mágikusan” cselekedni önnön törvényét, de „műfaj alakjában” vetíti azt ki magából. A műfajmese a lélekvalóság játékos álomterületekre való száműzöttsége. Lelki fejlődésünk mai fokán műfajjá és játékká kellett lennie a mesének, hogy csudavilágot teremtsen, melyben mai, korlátlanságot nem érdemlő lelkünket elérkezettnek, szabadnak ábrázolhassa a saját síkján. A valóság által nem korlátolt meselének mai valóságunkat legfőlegbb kifejezésül használja, minthogy minden ami formát ölt, kénytelen a valóságon keresztül megnyilvánulni. A mesében ezért nem is a lélek és a külvilág között folyó küzdelmek viszonyítják egymáshoz a dolgokat. Nem fejlődő hatalom, hierarchiák háromdimenziós épülete érvényesül benne. A mesében szép egymásmellettben, egy nívón vannak a dolgok. A lélekvalóság önmagával azonos, ornamentálisan egysíkú képe a mese. Ősazonosság: minden dolgok korlátlan mindenbe olvadása; lélekvalóság: minden dolgok feletti korlátlan uralma a léleknek. Ezek a bűvös szavak, melyek feltárják a mese édenkertjét, ketten valaha egybeestek. Ma már a régen széttépetteket csakis a mese időn és természeti valóságon kívülisége, múltat és jövőt játékba vetítő szimbolikus formája kapcsolja egybe.

A mese nem etikus, nem vallásos, nem valósít meg, mert csak tükröz, és nem cselekszik. De mégis reá száll a benne rajzolódó lélek komolysága. Mintha tükör volna kegyes szentnek kezében. A beletekintő arc visszfénye megszentesi a hívságos tükröt magát is.

Lelkünk álmunkban sem ejti el a mese tükrét? Álomban mesét látunk. Sőt, a mese és álom formáinak számos közössége arra vezetett, hogy sokan az álomból próbálják lezármaztatni a mesét, titkainak megfejtését. Azonban mindenki tapasztalhatta, aki néha szabadon szokta jártatni képzeletét, hogy amint néhány percre lehetőleg kivonja magát a valóság korlátoló hatása alól, amint játszani kezdünk a valósággal mint tulajdonunkkal, hamarosan teljesen éber állapotban is álomszerű, illetve mese-szerű képzeleteink támadnak. Amint önnön titokzatos mélységünkbe ug-runk – máris virágos tündérréteken találjuk magunkat. A mese feneket-len kútja ez, melynek mélyén csodavilágok lesik a lezuhant leányzót. Mi-vel éberen is tapasztalunk meseképző ösztönt magunkban, éppen úgy, mint alva is, nincs okunk a két paralel jelenséget egymással lezármazási összefüggésbe hozni. Egyes álom alapján szőtt mese bizonyára létezik, de általában az álom és a mese motívumai *egy közös mélyebb ösztön ha-sonlatos gyermekei*. Azonban míg az álomba öntudatlanság alakjában lopózik bele a valóság, *a mese a maga szövetéhez szükséges valóságpa-rányt saját szigorú törvényeinek teljes öntudatával váltja magába*. A közös elv, mely összefüzi és minden más szellemi terméktől megkülönbözteti a mesét és az álmot: a bennük tükröződő fantáziának a valóság helyébe való tolódása. Csakhogy az álom passzív – mit sem tud a valóságról, mely időnként be-betör birodalmába. A mese aktív, szándékosan száll szembe a valósággal, és ha kiragad belőle egy-egy részt, tudatosan ala-kitja azt mesévé. Ha a tiszta mesét nézzük, szemünkbe ötlük a vágytelje-sedés nagy szerepe; annak területén freudisták rég megállapították a „*Wunscherfüllung*”¹ döntő fontosságát a mesében, bár egyesek erőszakos leegyszerűsítéssel nevezik a szexuális teljesedést minden mese „értelmé-nek”. Szerintem a műfajmese sokrétű kompozíció, előtérben van maga a szó szerinti mesetörténet, mögötte egy első értelem, mely – megengedem – szexuális szimbolikára oldható fel, de e mögött az erotikus ornamentika mögött rejlik a mese igazi jelentése: *az énség korlátainak áttörése*. A szexualitás maga is szimbólum csupán. Hogy a mese, hogy álmaink, mint magában használati nyelvünk, hasonlataink, sőt képzőművészeti formáink és szerszámaink is a szexuális jelképek nyomát viselik, azért

van, mert maga a szexuális élmény és lelki kísérői legszuggesztívebb, leg-tisztábban érzékelhető értelmes szimbólumai minden önkiélési és egybe-olvasási folyamatnak. Ez a két folyamat kiterjed egész testi és lelki éle-tünkre, korlátlanságra törekszik, egymást mégis elválaszthatatlanul tel-jesítve, mely kölcsönös és paradox összjátéknak ismét a szerelem egyet-len eleven példája. A freudisták szerinti „korlátlan nemi vágy teljesedé-se” helyett én a *korlátlanság utáni vágy teljesülését merem a mese velejé-nek nevezni*. Az öszazonosságból a kiépült isteni rend felé vándorol az egyénbe formált lélek – útja a történés, története mindig korlátainak áttörése.

Minap egy mesekutatással foglalkozó fiatal író fejtette ki előttem a magyar népmese hőseinek cselekvő jellegét. „Népmeséink hősei mindig cselekszenek és győznek” – mondotta. Valóban „a diadalmaskodás”, a *korlátokat és akadályokat lebíró hős hordozója az egyik fő mesetípusnak*. A másik fő típus – vajon melyik a régiebb, a bölcsebb – az, *melyben a „megvilágosodott” hős rájön a korlátok valótlan voltára*. Ennek a máso-dik típusnak példái leginkább kínai és hindu mesék közt akadnak. Bizo-nyára az őket körülvevő vallási bölcséleti és művészeti levegővel szoros kapcsolatban fejlődnek egyik vagy másik fő típus irányában a mesék. A „*megvilágosodás meséje*” azonban, mivel a lélek önmagában vándor-lását és önmagával küszködését ábrázolja, finomultabb és mélyebb lelki kultúrát tételez fel, mint a „*győzelemmese*” – mely bár szintén csak lelket lát (a mese animista jellegénél fogva), de magától idegen lelkekkel vala-mi „*külsőbb* bensőségbe” vetített küzdelmet folytat. „A *győzelemmese*” hőse agyonüti, kicsúfolja a halált – *meghódít egy tőle még idegen lélekda-rabot*, a „*megvilágosodásmese*” hőse mosolyogva hal meg, hogy ugyan-abbban a pillanatban ember vagy virág alakjában újjászülessék – számára *nincs legyőzendő halál*. Két tipikus térbeli megoldást is ösmer a mese a boldog vég számára. A mese hőse diadalmasan *hazatér*, vagy *eltűnik* a győzelem után tündérországba, valami földöntúli varázshelyre. Vagy le-győzi étellel a földi elmúlást – az újjászületés motívuma is idetartozik –, vagy az elmúlás az ő számára új virágos valóságba segítő kalauzzá szeli-dül. Az *Ezeregyéjszaka* tipikus befejezése – „boldogan éltek, míg az örö-mek megrontója el nem jött értük” – sohasem tartozik szervesen a mesé-hez. Túlvan a mese végén. Mint ahogy a látszólag értelmetlenségeket zsúfoló mesekezdetek arra szántak, hogy varázshangulatba vezessék a

hallgatót, a mese utolsó szavai viszont kivezetik a meséből, visszakapcsolják az életbe. A mese nem szakít el semmi szálát.

A léleknek csak a lélek eleven – ezért vált mindent lelkessé, emberré a mese. Mint ahogy az ornamentikában ősi űriszonyunk – a rendezetlen káoszt érezzük űrnek – értelmes formákkal népesíti, „díszíti” a teret, úgy népesíti lélekkel „a lélek űriszonya” a mesevilágot. A kifejezhetetlenségnek, az ösazonosság megszólalásának és alakot öltésének ellentmondását a mese az ornamenssel rokon törvényekkel oldja meg. *Egy nívón ábrázol*, átvitt értelemben egysíkú, mint a tánc és az ornamens, benne az élményforma nem válik egy zártabb műforma tartalmává, mivel a mese szuverénül uralkodik tartalmán, nincs feszültség és küzdelem forma és tartalom között, a kettő azonos. A lélekvalóság önnön törvényeiben jelenik meg, empirikus valóságunkat, melyet kifejezéseül használ fel, teljesen magába váltja. *Ellentétben minden más műfajjal* (egyresorral ornamens-típusokat kivéve) *a mese folytatható*. Goethe *Tassóját*, *Madame Bovaryt* lehetetlen volna továbbfűzni. A mesék egymásba folynak, és a lélekvalóság törvényein belül bármiképp továbbfűzhető, *mert a mese a lelket* nem csupán mint egyéniséget, magába zárt gyümölcsöt ösmeri, *de a mindenséggel szövöttkárpit-ábrákra emlékeztető egybekapcsoltságban ábrázolja*. A mese kiküszöböli a forma és tartalom küzdelmét, vágyat teljesít – *boldog műfaj* –, benne – mint egyszer már leírtam – „minden rendben van, embernyi rendben”. *A lelki nívókülönbségeket*, melyek az életben másokkal szemben állva és saját lelkünket boncolgatva annyira bántanak, *megszünteti*. A dolgok kivétel nélkül egy, az individualizációtól és az anyagba keveredettségtől ment, de a mait erkölcsileg mégsem túlszárnyaló lélekvalóságnak nívójára emeltek. *Ez a különbség és különbség nélküli mesetalaj termeli az alakváltoztatási motívumokat*. Mért ne lehetne virág a leány, és királyfi a farkas, hisz lényegükben egyek? Az alakváltoztatás eshetősége megváltja a lelket az egyetlen valóság rabságából. Ki ne sírt volna még anetikus² perceiben azon, hogy egy lehetőségért más lehetőségek varázsát kell magunkban elnyomni? *A mese kételytelen és probléma nélküli világ, közös és egyértelmű törvényeket ural, a hit, a vállalás, a hála, a kérés, a megértés teljes érvényességre jutnak benne: szóval antitragédia*. Sőt a mesehős győzelme, eleve eldöntött küzdelme irreális. Sokszor pusztá merése diadalmaskodik – sokszor *álmában* tündérek és táltosok végzik el *helyette* a rá rótt feladatot. Övé a korona – mert *hős*, mert *van* – a mese és a lélek kegyelméből. A mese nemcsak tettet és

munkát ösmer el, de felismeri a tiszta, mozdulatlan lélekvalóság erejét és súlyát. Benne jóság és önzés, ölés és megváltás egymást kiváltja, összeesnek. Így kell hogy a tiszta lélekvalóság világában megbéküljön az egyéni imperializmus és a másba beolvadó szeretet küzdelme; a lélek számára, mint a mesében, minden korlát önkorlátozás, minden szeretet önkiepités. Ebből a hitből kiindulva válhat csak értelmessé a legszebb, legmélyebb mesemotívum-csoport: a gyümölcs *örül*, ha leszedik, a kalács megjutalmazza azt, aki őt *jól* megsüti. Az életmentő táltos paripa végül azt mondja a hálás királyfinak: „most pedig vedd elő a kardodat, és üsd le a fejemet.” A királyfi elébb szabadkozik – „hogya tehetnék ilyet jótevőmmel” –, de aztán mégis rácsap a paripa nyakára. Mire – teljesedett csuda – a paripa bőre lehull, és pompás királylány kerül elő belőle. Örökszép képe a végső szerelmi megsemmisülés megváltó voltának, a jó gyilkos pedig magasabb rendű életbe emeli azt, kit magához vált egyént megsemmisítő tette által. Ennek a mesének végén a királyfi gyakran ráösmer arra a lányra a megváltott királylányban, kinek keresésére ő útnak indult a mese elején. Minden veszélyben együtt voltak, veszedelmet érte vállalt, általa győzött – és bár nem tudott róla –, egyek voltak ők indulása percétől fogva. A királyfit mélyebb ösztönös bölcsesség vezérli, mint az öntudat, minden tetteivel végső célját szolgálja. Érdekes, hogy a mesében a nő az, aki „tisztán tud”, aki táltos. A férfi útja is biztos, de a nő az, aki látja az út végét. Bölcsőbb a férfinál, mert ösztöne szorosabban beleszótta a mindenségbe. A mesében a motiváció intenzivitása felment a cselekvéstől. Rendesen a cselekvés nem egyéb a belső lelkiállapot zavartalanul érvényesülő kivetítésénél. A hős fél: sárkány jelenik meg előtte; a hős bátran felemeli csudakardját: a sárkány hét feje lerepül; a hős tárt karral, bizalommal megy neki a szörnyetegnek: a szörnyeteg pikkelyes bőre lehullik, és az ölelés gyönyörű királyleány testére fonódik. *Az igazi mesének mindig boldog a befejezése, a hős benső törvényei azonosak sorsának és magának a mesének törvényeivel.* A mesehős győz, a mesehősnőnek család jut osztályrészül – teljesednek. Mindig a valóban emberebb diadalmaskodik, ha külsőleg jelentéktelen, buta is. *A legfiatalabb győzelme* sokértelmű motívum: a gyöngye vágya teljesedik általa, a rejtett, szerény, benső, idegen törvényektől függetlenebb erő kinyilatkoztatása ez például a „gyengeelméjű” motívumában. És főleg a fiatalság mágikusabb, mindenbe kapcsoltabb a meglett kornál, mintha a születés előtti varázsvilág sugárzanék belőle. A gyermek, az ifjú *még* megérti a néma

dolgok beszédét, ráemlékszik, közösködik a legősbibb titokzatossággal. Viszont a vén bölcsek, százéves táltosok sem tapasztalatuk súlyával érvényesülnek, tapasztalaton túli dolgokról tudnak, öregségük közelebb hozza őket az énség korlátján kívüli világhoz. Az öregség is fiatalság a túlsó partról nézve. *Minden mese az én és a minden közötti, küzdelem nélküli áttörés története. És tulajdonképpen csak látszólagos, illetve „eleve kész” történet-játék – mert hiszen a hős pár pusztá hősi mivolta által diadalmas és teljesedett.* Van mese, mely ünnepli a nagy hazudót, mégpedig nem a gyakorlatiságban diadalmaskodó ravaszságért, hisz rendesen monstrozus, elhihetetlen és el nem is hitt hazugságokért kap jutalmat a „hős”, de mert öröme telik saját mese voltának, fantasztikumának öncélúságában, a léleknek furcsaságba, kacajba rejtett diadalát jelenti a valóság fölött. Négerek mesélik, „az Isten megüzente a kaméleonnal az embereket, hogy halhatatlan lelkük van”, de a csóka elébe került a hírnöknek, s azt mondta az embereknek, „meghaltok, porrá váltok, punctum – nem jön utána semmi”. Az emberek bíztak a csacska csókában, a későn érkezett kaméleont meg sem hallgatták. Elhitték, hogy meghalnak – „azóta van a halál”. Íme a lélek, mely maga teremti világát, korlátait.

Aki mindig legmélyebbjét adja, nem adhat sokfélét. Külső változatai, kalandbősége mellett tagadhatatlanul egy kaptára szabott a legtöbb mese. Minden élményhez egy neki megfelelő művészi forma rendelődik – s az alapmeseélmény mindig ugyanaz. *Az azonosságból a harmóniába két egyensúlyozott és mozdulatlan világ között feszül a megvalósulások és történések ingó hidja,* ezen járnak a lelkek, táncolnak a mesék. Az egyénre válás útja ez, s útja a harmóniába beleépülő egyénnek. (Kőműves Kelemenné meséje kényszerül itt tollamba.) A mesék is ezen a hídon kerekednek történéssé, műfajjá. De miképp az egyéni lélek begubózódik az anyagba, alakítva alakul és kibontakozik – úgy változik vele együtt a mese is. Varázsigé volt – ma történés, műfaj, s ki tudja, mi lesz belőle, ki ősméri lelke holnapját. Minden más műfaj, azt vélem, megcsontosodik saját törvényében, csak *a mese módosulhat, fejlődhetik – mert nem csupán műfaj, de világnézet, és tükre a mindenkori lélekvalóságnak.* Hogy általában mégis konzervatívnak érezzük, azért van, mert legbensőbb lényegében a lélek is változatlan marad, és módosulásai lassan mennek végbe, alig észrevehetően bontakozik ki önnön korlátaiból. A civilizáció „mesésen” keveset alakított rajtunk – élénken érezzük ezt, ha ősi mesékkal



Lukács György, Balázs Béla és Hajós Edit Balázsék Naphegy utcai otthonában



A Vasárnapi Kör tagjai az Auguszt cukrászdában. Balról jobbra:
Mannheim Károly, Fogarasi Béla, Lorsy Ernő, Nemes Lampérth József,
Stephani Elza, Schlamadinger Anna, Hajós Edit és Balázs Béla.
(Petőfi Irodalmi Múzeum)

Rechnung

an Hochwohlgeborenen Herrn Dr. von Lukács

Conrad Klappert, Buchhandlung

11. 1	Langueh, Klein	3.00
16. 1	Leibel, in Können	3.50
17. 1	Fernat, in Spoken	3.00
17. 1	Fernat, in Spoken	2.85
17. 1	Samuel, in der aus. Schule	1.30
21. 1	Ueber, Flage d. Konvention	2.25
1	Kalender, Konventionen	1.00

Dankend erhalten
24.1.18 J. v. Klappert

Lukács könyvszámlája 1915-ből az orosz forradalmárok életéről szóló könyvekkel (Lukács Archivum)

LUKÁCS GYÖRGY BALÁZS BÉLA ÉS AKIKNEK NEM KELL

ÖSSZEGYÜJTÖTT
TANULMÁNYOK



1918

KNER IZIDOR KIADÁSA GYOMA

Lukács György Balázs Béláról írott tanulmányainak gyűjteménye a Kner nyomda kiadásában.



Lukács György a 10-es években. (Hajós Edit felvétele, Lukács Archivum)



Az *Athenaeum* című folyóirat a Vasárnapi Kör fiatal filozófusainak legfontosabb fóruma. Itt jelentek meg 1915 és 1919 között Fogarasi Béla, Ritoók Emma, Mannheim Károly, Lukács György, Hauser Arnold, Varjas Sándor, Fülep Lajos, Láng Júlia elméleti írásai és recenziói.

FOGARASI BÉLA

KONZERVATIV ÉS PROGRESSZIV IDEALIZMUS

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYI TÁRSASÁG-
BAN HOZZAFÜZÖDÖTT VITÁVAL (SCHLE-
SINGER KÁROLY, JASZI OSKAR, CSIZIK
BÉLA, SZABÓ ERVIN, LUKÁCS GYÖRGY
ÉS VARJAS SÁNDOR FELSZÓLALÁSÁI)

A HUSEADOM SZÁZAD KÖNYVTÁRA. 88. SZ.



BUDAPEST, 1918

KIADJA:
AZ I. MAGYARORSZÁGI
KÖNYVTÁRSZÁK

FŐBIZOMÁNYOS:
LÁNTOS A. KÖNYVKNÖLTÁR
IV. MEHMET SZULTÁN-UTCA

A Vasárnapi Kör történetének egyik legfontosabb állomása az idealizmusuk progresszív voltáról folytatott vita a Társadalomtudományi Társaságban.

ELŐADÁSOK A SZELLEMI TUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL



zen a néven előadások sorozatát kezdjük, melynek a már meglevő szabadiskolák mellett az a létjogosultsága, hogy azoktól különbözni kíván.

Különbözni fog tőlük elsősorban előadásaink karakterében, abban, hogy **nem lesz népszerű.** Meggyőződésünk ugyanis, hogy a tudomány minden népszerűsítése azt lényegéből kivetkőzteti és hogy minden gondolat csak azon a színvonalon és azon a nyelven közölhető adequatán, amelyen megszületett. Előadónk arról akarnak beszélni, ami **őket** foglalkoztatja, a gondolkodás műhelymelegét közvetítve azoknak akiknek már nincs szükségük az örökké csak bevezető előadások kézikönyv-tudományára.

Ezek az előadások még sokkal inkább fognak azonban különbözni a már létező szabad iskoláktól tárgykörük céltudatos irány szabásában. Az új spiritualizmusnak és idealizmusnak világszemléletét kívánjuk terjeszteni és annak problémáival foglalkozni. Döntő fontosságot tulajdonítunk ennek éppen ma, mikor már szemmel látható, hogy az európai kultúra a XIX. század pozitivizmusa után határozott fordulatot vett újra a metafizikai idealizmus felé. A spiritualizmus e kétségtelen renaissance-idején fontosnak tartjuk, hogy a mi közönségünk is megismerkedjék a régi problémák mai formáival, mindenek felett azért, hogy megérezze, hogy nemcsak új tudásokról, hanem még inkább új kultúráról van szó, [1] kultúráról — csak a tegnappal szemben újra! — melynek hordozója a most kialakulóban levő európai ember szellemi típusa. Ez az új típus a múltban levő materializmussal szemben a transcendentia problémáinak fontosságát, a relativista impresionizmussal szemben a princípiumok egyértelmű érvényességét, az anarchikus mindenmégé világnézettel szemben a normatív etika pathosát hirdeti. Ebben a tekintetben rokonoknak érezzük magunkat minden idealista korról és minden kor őszinte idealistáival. Az ő szép tradíciójukat mely nálunk Magyarországon is megvan akarjuk mi újra föl venni, gazdagítani és erősíteni. Tudjuk, hogy eme újraébredő kultúra emberei már számosak Európában és talán nálunk is. Előadásaink csak hozzá kívánnak járulni ahhoz, hogy találkozhassanak és egy új generáció-közösség öntudatában megerősödhessenek.

SOROZATOS ELŐADÁSAINK:

BALÁZS BÉLA: Dramaturgia.

FOGARASI BÉLA: A filozófiai gondolkodás elmélete.

FÜLEP LAJOS: A nemzeti elem a magyar képzőművészetben.

HAUSER ARNOLD: A Kant utáni aesthetika problémái.

LUKÁCS GYÖRGY: Ethika.

MANNHEIM KÁROLY: Ismeretelméleti és logikai problémák.

RITÓOK EMMA: Az aesthetikai hatás problémái.

SZEMINÁRIUMOK:

ANTAL FRIGYES: Cézanne és a Cézanne után való festészet.

KODÁLY ZOLTÁN: A magyar népdaltól.

A szemináriumi előadásokra csak az előadó orsz. fel. korlátozott számú hallgatót.

A Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának programja



Az iskola előadói közül néhányan (balról jobbra): Fülep Lajos, Mannheim Károly, Hauser Arnold, Balázs Béla, Fogarasi Béla, Schlamadinger Anna. (Petőfi Irodalmi Múzeum)



Lukács György és Balázs Béla a 10-es években Olaszországban (Hajós Edit felvétele, Lukács Archívum)



Balázs Béla (Lukács Archívum)

Fogarasi Béla



Ritoók Emma

Lukács György
(Lukács Archívum)



Mannheim Károly
(Máté Olga felvétele,
Petőfi Irodalmi Múzeum)





Fülep Lajos (MTA Kézirattára)

Lesznai Anna
(Székely Aladár felvétele)



Gergely Tibor

Spitz René az 50-es években
(George Cserna felvétele)



Káldor György

Tolnay Károly



Láng Júlia
(Máté Olga felvétele)





Goszthonyi Mária
(Goszthonyi Mária tulajdon)



Antal Frigyes 1919-ben, a Művészeti és Múzeumi Direktórium tagjaként Tolnay Károllyal és Wilde Jánossal együtt jelentős szerepet játszott a magyarországi műkincsek szocializálásában. (Munkásmozgalmi Múzeum)

Sinkó Ervin feleségével, Rothbart Irmával a bécsi emigrációban.



Hajós Edit és Ljena Grabenko, a 19-es és a bécsi vasárnapi viták fontos résztvevője. (Petőfi Irodalmi Múzeum)



Lesznai Anna a 20-as években.



Tolnay Károly Ferenczy Noémivel
és Bénivel a bécsi emigrációban.
(Tolnay Károly tulajdona)

Gergely Tibor karikatúrái a Vasárnapi Kör tagjairól emlékezetből készültek Bécsben az eredeti 1918-ból származó rajzok variánsaként, amelyeket a rendőrség elkobzott Balázsék Naphegy utcai lakásának faláról 1919 őszén. (Hatvany Lajos Múzeum, Hatvan)



Mannheim Károly









kerülünk szembe. A lélek időszámítása különbözik a mienktől: ezer esztendő előtt olyan, mint egy nap.

Régi és új mese ritkán jelennek meg tisztán. Népmese és jó műmese között nem látok áthidalhatatlan örvényt tátongani, mert aki műfajmesét mond, szükségképpen egyéni megformázó szerepét is kénytelen feltételezni. Mindkét nemben sok a kevert műfaj. Ausztráliai történetben olvastam: a menekülő tolvaj pálmafa csúcsára szorul. Elmondja az „egybekeverítő varázst”, mire a sziget minden palmája egymáshoz borul, s a boldog tolvaj bizton menekül egyik facsúcsról a másikra kúszva üldözői elől.

Íme, jellegzetes töredéke a mesének, belekeverve egy valósághoz tapadt tolvajhistóriába, mely mai naturalisztikus regényirodalmunk öse lehetne. De minél kevésbé novellisztikus, minél tisztább a mese (mesevilágnézet és jelentés teljes azonossága a történessel), annál zavartalanabban érvényesülnek benne a műfaj sajátos alapformái. Sőt mesesablonok, formulák kialakulását tapasztaljuk, ilyenek például az ismétlés, a fokozás, a szimmetria, bizonyos számok bűvös volta. Mélyebb lélektükröző jelentőségük, elhomályosult mágikus értelmük mellett alkalmazkodnak a műfajmese sokáig élőszóval előadott mivoltához, úgymint szórakoztatásra, mulattatásra szántságához. A műfajmese nem ábrázol, nem oktat, nem magyaráz, *hanem a lélekvalóság törvényeit tükrözi, értelmessé, tagolttá, mozgalmassá és tartalmassá „díszíti az időt”, mint ahogy teret díszít a véle oly gyakran találkozó ornamentika.*

Ismétlés és fokozás ritmust, szimmetriát, egyensúlyt és a formátlan időbe. Az ismétlés nemcsak tagolja a mondanivalót, de legprimitívebb módja a hangsúlyozásnak, az időkitöltésnek (az egyes meserészek esetleges aránytalanságait helyrehozza). *A tiszta meseműfaj jellegzetes tulajdonsága, a „történesben kifejeződés”* szükséztűságra utal, minden oly jelző, leírás és részlet mellőzését kívánja, mely nem szolgálja a mese előregördítését, nem járul hozzá a történes mágikus felelevenítéséhez. Ott, ahol minden tulajdonság tette váltható, felesleges lesz a leírás, az ige kiszorítja a melléknevet. Ehhez járul még az is, hogy egy olyan világban, melyben az alakváltoztatás lehetősége állandó és korlátlan, nem döntően fontos többé a megjelenés formája. Fontos az, aki a jelenség mögött van, ő az, aki állandó, egybekapcsoló, az, aki megjelenik, önmagáról tanúságot pedig megjelenése tettevel teszen. Ezen a ponton is hű marad a mese egysíkúsága törvényéhez, pszichológiát, hangulatot, értelmet, szimbolikát – mindent történessel fejez ki, történesbe vált.

Műfajjá válása a lélekvalóságtól mintegy objektív távolba tolja a mesét, és ez a fejlődés éppen összeesik a lélek szubjektívvé válásával, individualizálódásával. Elképzelhető tehát, hogy míg a régi mese egy az azonosság-ból még alig kisarjadt kollektív lélek mindenki előtt érthető tulajdona volt, a mai mese egy minden közösségtől megfosztott zárt magány felé fejlődik. Ez a „sötétben tündöklés” egybeesnék a lélek leegyeniesedet-tebb fázisával, mely időlegesen minden más emberi lélektől néma kü-lönségbe sodorná. Azonban a lélek fokozódó magányával párhuzamosan szövődnék új megértések. Előhírnökei a túlsó partnak, kik a vándorral fele úton kerülnek szembe. Új lelki közösségek, ösmeretlen formájú em-beri viszonyok, nem tudjuk őket a barátság, szerelem, szeretet, testvéri-ség körébe besorozni, a megértés fogalma nem meríti ki őket, közös át-élésekről van itt szó, melyek mégis a realitás elvitázhatatlanul tiszta vo-nalaival íródnak sorsunkba. Közösségre, lelki érintkezőpontokra lelhet tehát a mai, a holnapi mese is, és kiaknázatlan mondanivalója is lesz. Mert nemcsak civilizációnk ezer csodáját, a repülőgépet, az autót, az or-vostudomány diadalait, a mozgóképeket előlegezte a mese az emberiség-nek. Még inkább minden új lélekvalóság a mesében nyilatkozik meg elő-ször, és addig terem valóban mesét, míg nem csontosodik az empiriába, míg nem lehet egyenértékűen lefordítani az okos érthetőség szótárával.

II.

(...)

Mert ez a csodálatos a mesében: minél korlátlanabb benne a lélek, mi-nél mesébe szűrtebb a kifejezést szolgáló valóság, annál törvényszerűbb a forma, a történés rendje, a stílus. Előbb azt mondtam: a mese foly-tatható – most meg azt: a jó mesetörténés csak egyképpen történhetik. Ezt a látszólagos ellentmondást az oldja meg, hogy minden igaz mesének egyféleképpen kell játszódnia, de a mese sohasem játszódik le, folytatha-tó: természetesen a mesét útnak indító törvényszerűség határozza meg a folytatást is. Azonban ugyanaz a mese többféleképpen is szöhető to-vább. Ez azért van, mert a világ minden meséje összefügg egymással. Minden mesevég egyszersmind ezer új mesemagot tartalmaz, mint a ma-gában kész és teljeseedett, mégis számtalan új sorsot rejtő kenyérfa gyü-

mölcse. Lukács Györgytől hallottam, hogy az ő hite szerint sokféle valóság között választott a lélek. Bizonyára azért is fáj nekünk a világ minden bűne, tökéletlensége, mert a valóság illetén voltában valami döntő, teremtető részünk van nekünk. Nos, én azt hiszem, minden valóságra rákerülhet a sor a megvalósulásban, így kerülhet sor minden mesére is. De egyféle valóság formája életben és művészetben egyaránt csak egyféle, parancsolóan egy lehet.

(. . .)

II. 1918-1919

KONZERVATÍV ÉS PROGRESSZÍV IDEALIZMUS

MIRŐL VAN SZÓ?

A következő megfontolások legfőbb célja, hogy eloszlassanak egy, a XIX. század szellemi hagyatékához tartozó, történetfilozófiai már rég-
gen meghaladott, mert értelmetlenné vált és mégis még mindig kísértő,
még mindig nagyon elterjedt, még mindig ezer félreértést, disszonanciát,
bizalmatlanságot keltő felfogást. Ez a felfogás a filozófia és a politika vi-
szonyára vonatkozik, s egészen röviden és primitíve kifejezve abban áll,
hogy mindennemű filozófiai idealizmus a konzervatív világnézet szövet-
ségese, míg a progresszív gondolatok ezzel ellentétben a természettudo-
mányi világnézetben és az ennek megfelelő pozitívizmusban vagy moniz-
musban találják meg igazolásukat. Ez a felfogás mélyen gyökeret vert a
progresszív és a konzervatív pszichében egyaránt; annyira, hogy ezt a
korrelációt alapvető ténynek tekintik, a progresszívek legfőbb érve az
idealizmus ellen éppen ez a szükségszerű szövetkezése a szellemi és társa-
dalmi reakcióval, s a reakció ellen folytatott küzdelem egyik legfonto-
sabb pontjának tekintik a metafizika ellenes világnézet keresztülvitelét.
A dolgok ilyen beállítását a másik oldalon is szívesen vállalják, s ez a
megegyezés még evidensebbé teszi az összefüggést, még szorosabbá, még
elválaszthatatlanabbá a korrelációt a két politikai és a két filozófiai ál-
lásfogalás között.

Ebből a tényállásból immanens logikával következne, hogy prog-
resszív politikus, ha hű akar maradni programjához, soha idealisztikus
filozófiai álláspontot nem tehet a magáévá – és viszont: az idealizmus el-
vi álláspontját valló filozófus, ha következetes, politikailag a konzervati-
vokhoz fog csatlakozni.

De ha másképpen állna a dolog? Ha ez az egész szükségszerűnek vélt
korrelatív összefüggés csak történeti, egyszer adott konstellációja volna
olyan szellemi momentumoknak, amelyeket semmiféle belső erő nem

tart össze? Ha a történeti, esetleges körülmények egy, a tulajdonképpeni, mert principiális szükségszerű összefüggés helyett annak karikatúráját hozták volna létre? Akkor a progresszív politikának, a demokráciának, a szocializmusnak nem volna többé szüksége arra, hogy egy tudományelméletileg régen meghaladott, következtetlenségeit és belső ellentmondásait csak határozatlanságával rejtegető, az eszmélet és a tiszta reflexió legelemibb adottságaival szembehelyezkedő konstrukciót valljon a maga világnézetének, és az idealizmus filozófiájának sem kellene attól tartani, hogy következtelen lesz önmagához, ha a XIX. század pseudo-idealisztikus hagyományain túltéve magát, szabadon követi és teljesen kifejti belső tendenciáit. Oly nagyszerű ez a két lehetőség annak, aki átélte a jelenkor filozófiai újjászületését, és átéli ma elhatározó politikai fordulatát, hogy mindent el kellene követnie megvalósítására, ha ez valami módon is elérhető. A végső lehetőség, ami itt előttünk áll, már nemcsak kölcsönös összeférhetőséget, hanem szükségszerű, mélyreható, principiális összetartozást mutatna a két tanítás között, amelyek állítólag kizárják egymást.

[. . .]

III. „TERMÉSZETTUDOMÁNYI VILÁGNÉZET”

Érdeklődésünk természetszerűleg a progresszív világnézet felé fordul, és ezért az első feladat azt a konstellációt elemezni, amelyet a XIX. század ezen a téren létrehozott.

Nem akarom egymás mellé állítani az idézeteket, mert azt hiszem, nincs szükség dokumentumokra ott, ahol ma is élő gondolatkapcsolatokról van szó. Csak ismert tényként említem tehát, hogy a XIX. század végétől a legutolsó évekig a progresszív politikai magatartással – és ez a kifejezés a demokrácia, a jogegyenlőség összes híveire áll – a következő világnézet járt együtt: a mindenség szigorú szükségszerűségek, örök természettörvények uralma alatt áll, amelyek az emberre éppen úgy érvényesek, mint a többi élőlényre és általában az összes jelenségekre. Az élőlényekre és az emberre nézve azonban mindeme törvények közül a legfontosabb a fejlődés törvénye, amelynek konkrét értelmét a Darwin

fellépése óta kialakuló biológiai kutatások mutatták meg. Világnézetre nézve e kutatások azért döntő fontosságúak, mert kimutatták, hogy az ember nem kivétel a természetben, amivel a teológia összes argumentumai megdőlnék, s általában mindennemű szupranaturalizmus lehetetlenné válik.

Ami konkrét politikai magatartásunkat illeti, annak is a fejlődés nagy egyetemes törvényszerűségei szerint kell igazodni. A természettudományi kutatás módszereinek segítségével felismerhetjük, melyek a fejlődés tendenciái, és minden erőnkkel azon kell lennünk, hogy e tendencia különben amúgy is kikerülhetetlen érvényesülését elősegítsük, gyorsítsuk, az eléje gördített mesterséges akadályokat elhárítsuk.

A fejlődés fogalma egyúttal kitűnő fegyver a reakció ellen is; mint-hogy minden igazi valóság fejlődés, a fejlődést akadályozni annyit jelent, mint a világot alacsonyabb nivóra süllyeszteni akarni. A fejlődés nemcsak az igazság, de a legfőbb jó, az érték is, amelyre törekednünk kell. Így válik lehetségessé egy, a természettudományok szellemének megfelelő etika kialakítása is, amely nem „misztikus kategorikus imperatívuszokkal”, hanem tudományos, megfogható valóságokkal dolgozik.

Ugyanilyen irányban alakul a progresszív politika metafizikája és ismeretelmélete is. A metafizikának, mely tulajdonképpen csak a teológiának történeti maradványa, és a természettudományok korában rég elvesztette létjogosultságát, az a végzetes hibája, hogy a természettörvények alatt álló, érzékeink által megismert világon kívül egy olyan világot is vesz fel, amelyben abszolút, vagyis nem természeti jelenségek szerepelnek, amilyen a szubsztancia, a lélek, Isten stb. Felvesz erkölcsi törvényeket, erkölcsi vagy isteni világrendet, amely nem azonos a természettörvények rendjével. Amíg a természettudományok fejlődésüknek kezdetlegesebb fokán állottak, addig érthető volt ez a magatartás, ma azonban csak szellemi torna, amely gyönyörködteti az észet, a metafizika egy fajtája a költészetnek.

A metafizika ma csak arra jó, hogy a teológiával együtt a konzervativizmus támasza legyen. Ezért hivatkoznak a konzervatív politika teoretikusai és praktikusai egyaránt az idealizmusra, az erkölcsi törvényre, a természet felett álló magasabb rendre, amelyet a radikálisok durva materializmusa nem akar elismerni, ezért állítják szembe a hit igazságát a tudományos kutatással, a tapasztalat megdönthetetlen adataival.

A természettudományi világnézet elismeri a metafizikának azt a tö-

rekvését, hogy egységet hozzon a sokféleségbe, ami az emberi gondolkodás egyik alapszükséglete. De míg a metafizika ezt az egységet a tapasztalaton kívül keresi, a természettudományi világnézet ezt a természettörvények végső egységében találja meg. A monizmus tehát nemcsak a tudomány eredménye, de kielégíti az emberi léleknek azokat az esztétikai és vallási szükségleteit is, amelyekért eddig a metafizikához fordult.

Ismeretelméleti szempontból a monizmus pozitivizmus, vagyis csak az adott tényeket ismeri el valóságnak, nem ismer egy második vagy akár több világot azon kívül, amelyet érzékleteinkkel észlelhetünk. Ezért vált a progresszív politikának kiegészítő alkotórészévé Mach¹ érzéklettana, Avenarius² pozitivizmusa; innen egy Lenin, egy Adler Frigyes³ törekvése, akik az Avenarius, illetve Mach tanai és a forradalmi szocializmus között mély, szükségszerű összefüggéseket találnak.

Ezen a helyen a monizmus kritikáját adni nem célunk, és nem is szükséges, csak arról van szó, milyen fokig szükségszerűek azok a kapcsolatok, amelyek az önmagában sem egységes, heterogén elemekből összetevődött monizmus és a progresszív politika között létesültek.

Az az öntudatlan, de mély motívum, amely a politikusokat a monizmushoz vezette, nem más, mint az *immanenciára való törekvés*. A politika: cselekvés, és ahhoz, hogy cselekedhessen, céljait érvényesíthesse, egy olyan világrendre van szükség, amely cselekvésével *homogén, egyszerű*. Ha van világrend, vannak princípiumok, valóságok, amelyek az emberi észről és ésszerű cselekvéstől lényegileg különböznek, de a cselekvés eredményeit megváltoztathatják, esetleg megsemmisíthetik, de legalábbis befolyásolhatják, akkor ebből a cselekvő akaratból hiányozni fog a biztonság, a cselekvés sikerébe vetett hitnek az a lendülete, ami olyan elhatározó jelentőségű egy gyakorlati akció keresztülvitelében. És amint az *immanencia* élménye a progresszivitás, a transzcendencia a konzervativizmus lelki alátámasztása. Akár isteni transzcendencia, akár a tradíciónak egy egyén felett álló, azt megkötő hatalma, akár az organikus népszellem, amely „magától” hozza létre a fejlődést, nem az egyének erőszakos beavatkozásának hatása alatt – a konzervativizmus minden formájában cselekvéssel szemben álló, annak szubsztanciájától, szerkezetétől legmélyebb lényegében eltért transzcendens erőket tételez.

Az immanenciának ez a követelése vezette a cselekvő politikust a természettudományokhoz és a pozitivizmusához. De igazi immanenciát kapott-e ott, vagy csak ennek szurrogátumát?

Arról, hogy a természettörvényeknek az a fogalma, amely számos monista szabadgondolkodó, szocialista írásban, amely a progresszív politikusok szociológiai, nemzetgazdasági, pénzügyi stb. munkáiban szerepel, minden, csak nem természettudományi fogalom, hogy éppen olyan abszolútum, éppen olyan transzcendens, mint a rettegett szubsztancia, a *Ding an sich*, az erkölcsi világrend, ma már nem kell beszélni. Ezt a kérdést a modern tudományelmélet – és itt elsősorban Boutroux,⁴ Bergson, Poincaré,⁵ Avenarius és Rickert neveit kell említeni – annyira tisztázta, hogy a monizmus modern formái – például Ostwald⁶ – már teljesen szakítanak is a természettörvények mitológiájával.

Semmi sem volt különben szerencsétlenebb gondolat, mint a progresszív politikának a determinizmushoz való kapcsolása, s az akarat szabadság problémájának ilyen beállításban éppen annyira megoldhatatlan, mint kikerülhetetlen problémája. A vég nélküli szerencsétlen komplikációk helyett, amelyek e dilemmából sarjadtak, elég a marxizmus paradigmatis eseteire gondolnunk, ahol a dialektikus fejlődés szükségszerűsége és a praktikus politikai beavatkozás, a forradalmi magatartás közötti szakadékot még ma is, annyi vita és annyi kísérlet után is, csak „*als ob*”⁷ formulákkal tudják áthidalni. (Akármilyen fokig szükséges az egyéni akarat és elhatározás a kapitalizmus összeomlásához, úgy kell cselekednünk, *mintha* szükséges volna.)

Ez a kérdés azonban a „természettudományi” világnézet és a politika összefüggésének egy másik fontos mozzanatához vezet. A fejlődés és az immanencia gondolatának összefüggéséhez. A progresszív politikus azt hiszi, az immanencia határain belül marad, ha *célkitűzéseit fejlődéstendenciákból vezeti le*. „Minthogy a fejlődés ebbe és ebbe az irányba halad, ezt és ezt is kell kívánnunk, akarnunk.”

De ezzel benn vagyunk abban a világban, amit a pozitivizmus miszticizmusának lehet nevezni. „Misztikus”, tudniillik a szó vulgáris és nem adekvát értelmében, mert misztériózus ez a *praestabilita harmonia* célkitűzéseink és a fejlődés tendenciái között. De nem is erről van szó, hiszen ez csak *ad absurdum* vitele a gondolatnak, hanem arról a törekvésről, hogy a célkitűzést magából a fejlődésből vezessük le.

Hogy ez minden, csak nem az az igazi immanencia, amit a cselekvés megkíván, azt nem kell magyarázni annak, akinek van érzéke a politikai cselekvés iránt. A politikai cselekvés két alapeleme: a célkitűzések és az eszközök. *Semmiféle természeti és történeti fejlődéstendenciának nem*

szabad befolyásolni magát a célkitűzést, a politika végső értékeléseit. Csak az eszközök kérdésében lehetünk tekintettel a fejlődéstendenciákra. A fejlődéstendenciákra való támaszkodás a politikának azt a végzetes relativizálását hozza létre, ami miatt a morális érzékkel bíró ember ma annyira irtózik a politikával való foglalkozástól: a célok és eszközök közötti distancia teljes megszüntetését. Max Weber legújabb cikkében írja: *„Aus noch so eindeutigen »Entwicklungstendenzen« sind eindeutige Imperative des Handelns doch nur bezüglich der voraussichtlich geeignetesten Mittel bei gegebener Stellungnahme, nicht aber bezüglich jener Stellungnahme selbst zu gewinnen.»*⁸

Hogy a fejlődéstendenciákra való hivatkozás mennyire nincs belső kapcsolatban a *célkitűzéseihez ragaszkodó* politikával, azt mutatja, hogy az úgynevezett reálpolitikusok azok, akik célkitűzéseiket a mindenkori uralkodó „fejlődéstendenciához” alkalmazzák, amit azután a program revíziójának szoktak nevezni, és azzal indokolnak, hogy ők elérhetetlen és utópikus célok helyett az uralkodó helyzethez és a fejlődés tendenciájához alkalmazzák céljaikat. A végső stádium ezen az úton a végső célok teljes megszűnése, a mindenkori szituációhoz való alkalmazkodás, úgy, amint ezt körülbelül a mai politikában láthatjuk, nem is éppen következetlen magatartás, mert a fejlődéstendencia elasztikus és nehezen meghatározható vonalának konkrét, megragadható részét tartja fontosnak.

Itt kellene arról a dicstelen tudományos szellemről is beszélni, amely reálpolitikai alapon a „korszellemet”, a kor uralkodó irányait akarja mindenáron – és ha lehet, tudományosan – igazolni; ha nem lehet, inkább mindenáron, mint tudományosan.

A fejlődés fogalmának egzakt elemzésére volna szükség, hogy teljesen láthatóvá váljék az a viszony, amely a cselekvéshez fűzheti. Annak a megállapítására, hogy mennyiben beszélhetünk *fejlődésről* ott, ahol célok megvalósításáról van szó, és mennyire különbözik a fejlődés értelme ebben az esetben a biológiai fejlődésfogalomtól, hogy mi a viszony a *kiinduláshoz* mért fejlődés és a *végcél*hoz mért haladás között. De itt nem az általános probléma, csak a világnézet-vonatkozások érdekelnek, és ezekről mindjárt lesz szó.

A pozitívizmus harmadik lényeges gondolatának, az ismeretelméleti szenzualizmusnak (és pszichologizmusnak) a politikai cselekvéssel való kapcsolatát szintén csak az immanencia motívuma hordozza. Mach-tisztelő galileistáink, de Lenin, de Adler Frigyes is konkrét tartalmi ösz-

szefüggéseket konstruáltak. De a filozófia történetéből tudjuk, hogy minden transzcendenciát kiküszöbölő, a magasabb rendű lelki funkciókat alacsonyabb rendűekre redukáló, a lelki életet és a világot érzetekből konstruáló ismerettant nemcsak Avenarius és Mach, de Hume, Berkeley, Mill Stuart és a kantianus Vaihinger⁹ is tanítottak. Ám a tanításról, amelyet a szigorú katolikus ortodoxia alapján álló püspök, egy XVIII. századbeli felvilágosult racionalista, a XIX. század individualisztikus liberalizmusának kodifikátora és a német titkos kormánytanácsos professzor vallottak, igazán nem lehet mondani, hogy a forradalmi szocializmus számára *par excellence* teremtett elmélet volna.

S általánosítva, *ismeretelmélet és politika között nincsen szükségszerű összefüggés*. Hogy ilyent mégis feltételeznek, az ismeretelmélet értelmének teljes félreértéséből fakad. Az ismeretelmélet az adott valóságot a maga mivoltában *abszolút* érintetlenül hagyja, amikor ismereti jelentőségét megállapítja. Az adott valóság éppen olyan immanens marad akkor is, ha azt abszolút realitásnak tartom, mintha Mach szerint érzéketeknek, és haja szála se görbül meg, ha akár az egész világot álmovilágnak tartom. „De álmovilágban nem lehet politizálni.” Dehogy sem! Ha egyszer az a megállapítás, hogy a világ álom, semmit, de semmit nem változtat rajta, ha céljaink éppen olyan fontosak, az eszközök éppen olyan fokban alkalmasak, mint eddig, akkor politikai magatartásunknak semmi köze sincsen ahhoz, hogy ez az adott világ ismerettani szempontból érzéketek összessége, álom, szubsztanciális *Ding an sich* vagy logikai tételezések sorozata-e.

(Hogy tényleg az immanencia vágya és nem tartalmi összefüggések vezették a progresszíveket a pozitívizmushoz, annak indirekt bizonyítéka, hogy legújabban a marburgi iskola pánlogizmusára akarják építeni a szocializmust. A pánlogizmus is immanens: a gondolon kívül más valóságot nem ismer, és éppen ebben egyezik a pozitívizmussal, melynek tartalmilag éppen ellentéte.)

Így az összehasonlítás eredményeképpen kimondhatjuk: *a XIX. század végén kialakult természettudományi világnézet, monizmus, pozitívizmus különböző formái és a progresszív politika között szükségszerű kapcsolat nem áll fenn*. Ha tehát a filozófia, a tudományelmélet, az etika, az ismeretelmélet mai állása meghaladta ezt a század végi stádiumot, akkor a progresszív politikusnak nem kell azt gondolni: mégis ragaszkodnom kell hozzá, mert ez a világnézet felel meg politikai programomnak.

De van-e világnézetre egyáltalán szüksége a politikusnak. És ha igen, milyenre?

Hogy van világnézetre szüksége, azt tulajdonképpen csak azok vonhatják kétségbe, akik cél és eszköz között nem tesznek különbséget, a reálpolitikusok, a politika rutinier-jei. Világnézetre van a politikusnak szüksége, ha tudni akarja, hogy tulajdonképpen mit akar, ha közvetlen cselekvéseit összefüggésbe akarja hozni nem a pártérdekkel vagy a pillanat követelményeivel – hanem végső célkitűzéseivel. S a progresszív politika magasabbrendűségének egyik fő oka éppen ez az intenzív vágyódása, törekvése arra, hogy reálpolitika helyett világnézet-politikát csináljon, amint minden létjogosultságát el is veszíti, amikor ezt a magatartást feladja. De ezen az elvi belátáson túl a progresszív politikai irányok csak nagyon kevéssé tudtak továbbhaladni. A monizmussal való kapcsolat pedig, ahelyett hogy tisztázta volna, végleg összevissza kuszálta a szituációt.

Világnézetre van szükség – és a tézis az, hogy ez a világnézet nem esztétikai, nem metafizikai, hanem etikai világnézet. Itt kell megjegyezni, hogy míg a világnézet szó alatt Németországban divattá vált egy filozófiai egyveleget érteni, ami félig esztétika, félig vallás, és tulajdonképpen egyik sem, addig e fogalom igazi értelme az *egész* világnak egy szempontból való nézése. Az etikai világnézet a világot az etika szempontjából nézi: mint világnézetnek joga van hozzá, mint metafizikának nem volna.

Az etika világnézet: etikai idealizmus. És ezzel eljutottunk a centrális problémához.

Az idealizmus fogalmának is az a tragédiája, mint sok más általános fogalomnak: az idők folyamán annyi jelentést vett fel magába, hogy végül már semmit sem jelentett. De ami még ennél is szerencsétlenebb eset: rosszhiszemű ráhivatkozás, visszaélés, a XIX. század második felének elvtelen, színtelen, tartalmatlan, kenetteljes pszeudoidealizmusa annyira diszkreditálták, hogy ma a legtöbben ezt a diszkreditált áljelentését veszik tulajdonképpeni értelmének. És mert a XIX. században a reakció sietett az etikai idealizmus jelszavait felvenni, a progresszíveknek gyanússá vált az – ami a tulajdonképpeni legsajátabb világnézetük.

Mi hát az idealizmus? Hogy a legprimitívabb félreértésekkel végezzek: nem romanticizmus, nem ábrándozás, nem elérhetetlen ideálokért való rajongás – egyszóval egy negatív, de pontos meghatározással: *nem az, aminek a nyárspolgár tartja*. Pozitíve: idealisztikus a filozófia, ha az empirikus-érzéki létezésen kívül, mellyel a tradíció a realitás fogalmát azonosította, más létezést is elismer. Míg a régi filozófiában minden olyan tanítást, amely az érzéki-anyagi világon kívül más létezést is elismer, idealizmusnak neveztek, ma ezt a terminust pregnánsabb értelemben vesszük, és nem azonosítjuk a spiritualizmussal, mely a lélek metafizikai létét tételezi, és az ismerettani „idealizmussal” (tulajdonképpen: fenomenalizmussal –, mely szerint ismeretünk csak jelenségeket, nem magánvalókat ismer meg. Idealizmus az a filozófia, mely a logikai igazság, az etikai parancs, az esztétikai érték érvényességét felismeri, mely a normáknak a létezésről és az elfogadástól vagy elvetéstől való függetlenségét hirdeti. Idealizmus: egy nem érzéki, nem materiális, ideális *rend* felismerése, amelynek *normatív* abszolút érvényessége akkor is fennáll, ha az ember, a létező lény nem is fogadja el. Ezért *függetlenség* a normák a tényektől. Azzal, hogy az érzéki létezésen túlmentünk, nem mentünk túl a tapasztalaton, csak kibővítettük a tapasztalatot, amelynek határait a XIX. század durva empirizmusa olyan szűkre szabta meg. Kétségtelen, hogy a lélek tapasztalásához, hogy a normák belátásához egy külön *beállítás* kell, de viszont – és ehhez Husserl elemzése után alig férhet kétség – az egész érzéki, úgynevezett természetes világ tapasztalása is egy ilyen specifikus *beállítás* funkciója.

Az etikai idealizmus Kant etikájában jelenik meg először fogalmi tisztaságban, mint a *Sein* és *Sollen* feloldhatatlan végső dualizmusa. Semmiféle cselekedet, parancs, szabály nem azért etikai, mert „van”, mert létezik, hanem azért, mert etikai intenció hordozza, és etikai intenció hordozza, ha etikai normának felel meg. Ez a tulajdonképpeni világtörténeti jelentősége a kategorikus imperativusznak, és ettől az értelmétől elválasztható az a speciális kanti formulázás, amelynek folytán a kategorikus imperativusz elvesztette minden *konkrét* értelmét, „üres” lett.

Az etikai idealizmus kanti formulázásából láthatni azt is, hogy ez a világnézet egyáltalán nem ideálokért való rajongás, aminek az idealizmust azok szokták tartani, akik tulajdonképpen nagyon helyeslik, hogy az ideálok elérhetetlen távolságban vannak, mert éppen ezáltal válik lehetlenné elérésük, és ezért rajongók, akik hisznek bennük. Ellenkezőleg:

a kanti idealizmus nagyon közel hozza, mert a külsőről a belsőre, a tetről a szándékra, az eredményről az elhatározásra viszi át az etikumot: éppen ezáltal teszi *legalábbis olyan közvetlen adottsággá* a normákat, mint amilyen közvetlenek állítólag az érzéki tapasztalatok.

Egészen más értelemben áll az áthidalhatatlan ellentét a lét és a legyen, a *sollen* között. Ha diszkrepancia mutatkozik a normák, a helyesnek tartott elvek és a tapasztalat nyers tényei között, ettől a normák, a princípiumok érvényessége érintetlen marad, mert egy etikai parancs értéke felett nem az dönt, hogy tetszik-e vagy nem a kornak, általában az emberiségnek. Az ideális rendnek ezt a független, autonóm természetét élte át páratlan, soha nem ismert intenzivitással a német idealizmus, ennek a pátozát (és nem a tények kicsinylését) érezteti a nagyszerű mondas: „... *umso schlimmer für die Tatsachen!*”¹⁰

Minden világnézet politika, minden jóhiszemű politika tudva vagy nem tudva az etikai idealizmusban gyökeredzik.

Az eszközök és a végső célok különbségét ismerve meghatározhatók a politika céljai. A progresszív politika végcéljai a demokrácia, a jogegyenlőség és az összes tényezők, amelyek fenntartásukra, biztosításukra szükségesek. A szocializmusé speciálisan a magánkapitalizmus megszüntetése, az állami gazdálkodás.

De miért kívánjuk mindezt? Mi célból és milyen jogan? Miért érezzük a demokrácia ügyét igazságosabbnak, jobbnak a konzervativizmusénál? Ezek azok a kérdések, amelyeket a gyakorlati politikusok nem szoktak felvetni – mert nem érdekli őket, a szocializmus nem –, mert szerencsétlen teoretikus beállítása lehetetlenné tette számára a helyes felelet megadását. Kétféle politika van: hatalmi politika és etikai politika. A hatalmi politika kivételes esetekben (Nietzsche) tartalmilag azonos lehet az etikai politikával (a hatalmas az etikailag értékes), de intenciójára nézve – és csak ez a fontos – élesen elválik tőle. A hatalmi politika alapján a konzervatívok ragaszkodnak a hatalomhoz, mert ők az erősebbek, és a progresszívek hatalomhoz akarnak jutni, mert a konzervatívok erőszakosan ragaszkodnak a hatalomhoz.

Ezt a politikát lehet követni, de akkor le kell mondani az igazságosságnak, az erkölcsi fölénynek arról a pátozáról, amely megilleti a világnézet-politikát. Akkor ki kell küszöbölni a kritikából az összes etikai jelzőket és értékmérőket. Abban a pillanatban, amelyben a demokrácia a hatalmi politika álláspontján van, rosszhiszemű játékot űz, ha etikai ér-

tékeket hangoztat, éppen olyan rosszhiszeműt, mintha a reakció hatalmi politikáját a gondviselés által rábízott rendőri funkcióként tünteti fel. A demokrácia hatalmi politikát folytathat és folytasson a végletekig, amíg az *eszközökről* van szó, de sohasem hatalmi *végcélok* érdekében.

A szocializmus nagy dilemmája, hogy egyrészt mint kíméletlen hatalmi politika lép fel, az elnyomottak harca az elnyomók ellen, mint *faktum*, másrészt – és ezt Marx és Engels és a mai szocialisták írásaiban, ha nem is teoretikus formulázás, de minden szó pátosza érezteti – a kapitalizmust erkölcstelen, korrupt világrendnek érzik, amellyel szemben a szocializmus egy jobb, nemesebb, emberhez méltóbb világot akar felépíteni. Hogy mi a mai szocializmus igazi, tulajdonképpeni gondolata, annak eldöntésére én nem vállalkozhatom. Látom, hogy a két irány szemben áll egymással, s hinni akarom, hogy a világnézet-politika fog győzni. Marx formulázásában korának történeti helyzete folytán a gyakorlati és az etikai elem, az érdekek és a jobb világrend eléréséért folytatott forradalmi küzdelem egybeestek: a munkásság akkori helyzete olyan volt, hogy csak erőszakkal remélhette helyzetének megjavítását. De a történeti szituáció azóta megváltozott, és ez a változás tükröződik vissza már a háború előtti német szocializmus nagy vitáiban. A német munkásság gyakorlati szempontból más, kevésbé kockázatos, biztosabb módon küzdhet érdekeiért, a gyakorlati szempontok és a szocializmus végcélja egyre élesebb ellentétbe kerülnek.

De melyek ezek a végcélok? Ebben a kanti etika egymaga nem ad feleletet: a *Gesinnung*, a kategorikus imperatívusz nem ismer tartalmi normákat. Milyen tartalmi etikai posztulátum alapján követelhetjük a demokráciát, a jogegyenlőséget, a vagyon igazságos elosztását? A feleletet, azt hiszem, ismét egy olyan fogalomból vezethetjük le, amely a kant-fichtei idealizmusban döntő szerepet játszott: a *méltóság* (*Würdigkeit*) fogalmából. Nem az utilitarizmus furcsa emberbaráti maximája (igyekezzél mennél több ember számára mennél több örömet szerezni) adja meg egy politika végcéljainak etikai szankcióját, amint ezt szocialista írók gondolták – ez a maxima adott feltételek között az emberiség végső *déroute*¹¹-jához vezethetne –, hanem a méltóság fogalma, melynek lényege: igyekezzél az embert abba a helyzetbe hozni, hogy *felelhessen* tetteiért, elhatározásaiért. Az ember méltósága ugyanis felelőssége.

Kitetszik ebből az is, hogy a *politika végcéljai*, bár fontos etikai normák, *mégsem az etika végcéljai*. A politika nem etika. Semmiféle konzer-

vatív vagy progresszív irány, demokrácia vagy szocializmus nem fogja létrehozni a szeretet és testvériség igazi etikai, a kanti felelősségetikán is túlmenő, bár azt egyáltalán nem feleslegessé tevő végcéljait. Az emberiség etikai érzületének megváltozása előidézhetheti a politikai szituáció teljes megváltozását, a fordított eset nem jöhet létre. Ami természetesen nem azt jelenti, hogy a politikának ne kellene a maga etikai célkitűzések által meghatározott törekvéseit minden erővel keresztülvinni:

Ezen a ponton válik világossá az idealizmus egy másik értelme és annak a politikával való összefüggése is. Csak az etikai norma feltétlen érvényesülésébe vetett *hit* lehet az igazi alapja a cselekvésnek. Míg a történeti materializmus számára a hit csak felépítménye az egyes osztályok gazdasági helyzetének, míg a konzervativizmus az általa elismert erkölcsi világrendet kényelmesen azonosítja a meglevő állapotokkal, és a késői Hegel az ideális államra vonatkozó megállapításokat átviszi a korabeli porosz államra: az etikai idealizmus a meggyőződés, a hit autonómiáját hirdeti. És tapasztalati tényekkel is igazolni lehet, hogy mindig a hit vagy a hit hiánya döntő faktor elhatározó politikai jelentőségű fordulatok létrehozásában. A tapasztalat és a tények „gondos mérlegelése alapján” sohasem lehet eldönteni, hogy mikor „jött el az ideje” a cselekvésnek. A nagy réalpolitikuskok, a Bismarckok nem voltak réalpolitikuskok a szó mai értelmében: a józanok lehetetlennek, időszerűtlennek, elszietettnek érezték politikájukat. Max Weber a már idéztem *Logos*-cikken gyönyörűen mutatja ki a szindikalizmusnak ezen a ponton egyedülálló konzekvenciáját, amint az „*umso schlimmer für die Tatsachen*” elv igazi szellemében fenntartja pozícióját akkor is, ha a körülmények biztos sikertelenséget is jósolnak.

Szabad talán megemlítenem, hogy ezekben a kérdésekben nem állok egyedül, és hogy a gondolatok, amelyeket kifejezni igyekeztem, csak konzekvenciái egy szisztematikusabb filozófiai és kulturális álláspontnak, amelyben többen találkoztunk, és amelynek propagálását közös munkával kíséreltük meg. Ennek az álláspontnak kifejtésére ezen a helyen nem vállalkozhatom, de utalok Mannheim Károly *Lélek és kultúra* című előadására,* amelynek lényeges pontjaival egyetértek. Örülök, hogy Szabó Ervint is idézhetem, aki a háború tapasztalatai után jutott arra a meggyőződésre, hogy még a politikában sem a gazdasági ténye-

**Előadások a szellemi tudományok köréből*: 1. sz. 1918.

zók az egyedül fontosak: „elsősorban *emberek kellenek*, más, jobb, tökéletesebb emberek. A szellem a fontos! Nyissák meg lelküket az emberiség régi ideáljainak, a humanizmus, a szabadság, a méltányosság eszméinek, zárják ki egyéni életükből is az erőszak, a kiváltságok, a türelmetlenség szellemét, és meglássák, megtaláljuk az utat, amely az igazsággé, amely elvezet a békés és erős, a szellemünket szabadjára eresztő élethez.”*

V. „KONZERVATÍV IDEALIZMUS”

Az az ellenszenv, amellyel a progresszívek az idealizmussal szemben viseltetnek, a XIX. század véletlen történeti konstellációjának eredménye; a konzervativizmus, mely alatt itt mindig a XIX. században uralkodó formáit értem, nem a tiszta konzervativizmus filozófiai fogalmát, az idealizmusra hivatkozott. Hivatkozott a monizmussal szemben a lélek és a szellemi élet önállóságára, az erkölcsi világrendre, a tudomány racionalizmusával szemben a hit spontán biztosságára. Csupa olyan tétel, amelyet mi is vallunk. De joggal hivatkozott-e rájuk?

Van konzervatív idealizmus. Ez lehet metafizikai idealizmus, mert a lelki-szellemi tényeket *mint* tényeket értékeknek tartani, a legfőbb értéknek, amely elképzelhető, a létnek ez az értékke magasztosítása mi más, mint metafizikai idealizmus?*** Azt hiszem, Hegel konzervativizmusának metafizikai értelme a szellemi tényeknek ebben a feltétlen értékelésében rejlik. De még Hegelen is, akinél a dialektikai fejlődés a változás forradalmi értelmét nem zárta ki, messze túlment Schelling „pozitív” korszakában, és a legnagyobb konzervatív jogbölcseleonek, Stahlnek¹² zseniális érzékére vall, hogy nem a divatos Hegel, hanem Schelling „pozitív filozófiájához”, ehhez a tények abszolút értékét legmagasabbra fokozó, ténytistenítő tanításhoz csatlakozott.

Konzervatív idealizmus az esztétikai idealizmus világnézete is, és nem

**Imperializmus és tartós béke*. 1917 51. l.

**Jól tudom, hogy csak a spiritualizmus és idealizmus jelentéseinek egygé olvasztása esetén!

véletlen, hogy amint az egyik oldalon a késői német romantizmus esztétikai világnézetéből jutott egy szélső konzervativizmushoz – és tudott dolog, hogy az esztéta mennyire rokonszenvez a konzervativizmussal –, a másik oldalon a konzervatív történétírók (Hegel mint historikus és Treitschke!¹³), mennyi finomsággal mutatták meg a feudális társadalom rendi tagozódásának architektonikus szépségeit, mások pedig a demokrácia monoton egyformaságát, stilustalanságát.

Csak egyet tagadunk meg a konzervativizmustól: az etikai idealizmust. Az etikai idealizmus számára semmi sem értékes azért, mert szellemi tény, azért mert tradíciója van, azért mert szép; csak az értékes, ami az etikai normáknak megfelel. És amíg ez el nem éretett, nincs megállás, csak egy út van, a progresszió, a küzdelem. A XIX. század konzervativizmusához, melynek lényege hatalmi reálpolitika, és amelynek a demokráciáért hozott sokszor meglepő áldozatai mindig csak koncessziók, meggyőzés ellenére hozott reálpolitikai engedmények, az etikai idealizmusnak belső köze nincsen. És amilyen mértékben el kell ismerni a konzervatív idealizmus metafizikai lehetőségét, olyan bizonyos az is, hogy a progresszív politikának nem egy megfordított, csak a változást érzékelő hérakleitoszi metafizikára, hanem egyedül az etikai idealizmusra kell támaszkodnia. Nem véletlen különben az sem, hogy Hegel, a legnagyobb metafizikai és esztétikai idealista, élesen és a megalkuvást nem tűrő ellentét súlyának pátozásával fordult a Kant–Fichte-féle etikai idealizmus ellen, aminthogy nem véletlenek Kant demokratikus és Fichte szocialista államelméletei.

Az etikai idealizmus nem *a priori* követeli a folytonos változást! Ha egyszer eléretett minden, amit kíván, ha posztulátumaiból valóságok lesznek, akkor a progresszió befejezte a maga munkáját, és anélkül hogy a jelenkori konzervativizmus mintájára az ideális rendet hamisan azonosítaná az uralkodó renddel, konzervatívvá fog átalakulni, hogy fenntartsa, megőrizze az *uralkodó ideális rendet*. De addig – és ez annyit jelent: talán örökre – az etikai idealizmust és a progresszív politikát mély sorsközösség egymásra utalja.

HOZZÁSZÓLÁS A KONZERVATÍV ÉS PROGRESSZÍV IDEALIZMUS VITÁJÁHOZ

Varjas Sándor az előadó intencióival nagyjában egyetért, de igen fontos dolgokat tisztázatlannak lát. 1. Magának az etikai idealizmusnak a fogalmát. Előadó a Kant-féle kategorikus imperatívuszt tekinti alapnak. Ezzel szemben azonban előadása nem mindig marad hű a Kant-féle állásponthoz, ami nem volna baj, ha pontosan megtudnók, hogy miben tér el tőle. Egyrészt az etikai norma mint „a kategorikus imperatívusz elvesztette minden konkrét értelmét” szerint, másrészt a *Sein-Sollen* alapján áll. Magának a normának a fogalma sem eléggé tisztázott. Hogy a normák „olyan közvetlen adottságok”, mint az érzéki tapasztalatok, helyes ugyan, ha a hangsúly nem az „olyan”-on van, mert éppenséggel nem olyan adottságok (ez teszi épp az ő autonómiájukat, hogy nem olyanok), de nem kimerítő. Helyes ennél fogva az az „*umso schlimmer für die Tatsachen*” is, azonban ami a konkrét megformulázást illeti, a következő ellenvetéseket lehet felhozni. Előadó elveti a kategorikus imperatívuszt mint konkrét tartalmi normát, és helyébe a „méltóság” fogalmát iktatja. A méltóságot pedig a „felelősséggel” magyarázza: „Az ember méltósága . . . felelőssége.” Ez a meghatározás távolról sem fogadható el. Először azért, mert egészen antropocentrikus, másodszer logikai okokból. Ui. Kantnál a méltóság és kötelesség fogalmai nem felette, hanem alatta állanak a kategorikus imperatívusznak. A kategorikus imperatívusz egy abszolút posztulátum, a kötelesség pedig csak derivált kategória, amelynek nincs is indoklása a kategorikus imperatívusz nélkül. Végül a méltóság pusztán korrelátuma a kötelességnek, éppúgy a felelősség is; de két különböző konklúziója, és távolról sem azonosíthatók.

Nem eléggé tisztázott a *meggyőződés és a hit* fogalmainak a kapcsolata sem az őáltala szupponált új főnormával (a méltósággal). Mi az a „hit autonómiája”? Hol van arra kritérium, hogy amiről én meg vagyok győ-

zódve, az helyes is. Hisz ez végeredményben az abszolút etikát lezuhan-
tatná a Protagorasz álláspontjára: a relativizmusba. Hát a konzervatív-
vok nincsenek meggyőződve igazukról? S nem épp Kant volt a nagyszerű
„*radikales Böse*”¹-nek felfedezője? A jelenlegi háború jó bizonyítéka
annak, hogy a pokolhoz vezető út mennyire jó szándékú akarásokkal le-
het kiflaszterozva!

Helytelennek tartja a „hit autonómiáját” a „gondos mérlegelés”-sel
állítani szembe. Előadó ezt annak bizonyítására említi, hogy a „réalpoli-
tikusok” is a hitből merítették elhatározásukat a döntő cselekedetekre.
Ez igaz, de nem a hit autonómiájából! Van patológiai hit is, nemcsak lo-
gikus és etikus. Ha valaki logikai alap nélkül mer valamit, még nem kell
hogy etikai pátoszból tegye. A hazardjátékos nem logikai alappal rakja
meg a rulettet, még kevésbé etikaival, mégis nyilván hittel dolgozik. És
ki meri tagadni, hogy a legnagyobb politikai eredmények gyakran ilyen
patológiai pátoszból fakadtak! Tény, hogy a „tények gondos mérlegelé-
se alapján sohasem lehet eldönteni, mikor jött el az ideje a cselekvés-
nek”, de nem is mindig a gondos mérlegelés a feltétele a sikernek. A hit
autonómiájának (ezen nyilván az erkölcsös hitet kell érteni) mindehhez
semmi köze. Számára *e* világ transzcendens, az etikai extramundium-
nak² nincsenek ablakai az érzékiség világa irányába.

Kisebb hibának tartja azt is, hogy a metafizikai idealizmus logikai
kapcsolatban állana a konzervativizmussal. Éppoly kevésbé, mint a po-
zitivizmus a progresszióval. Metafizika és pozitivizmus is intellektuáli-
ákra vonatkoznak és nem moráliákra. Nincs közük egymáshoz. Ami
kapcsolat történetileg kimutatható, ellentmondásos. Voltak progresszív
metafizikusok (Spinoza, Feuerbach, Stirner, Bolzano) és konzervatív
szenzualisták (Bacon, Hobbes, Destutt de Tracy,³ Taine).

A hiba alapja ott van, hogy a méltóság fogalmát, amely legfeljebb ne-
gyedrendű derivátum (1. kategorikus imperatívusz, 2. kötelesség, 3. fele-
lősség, 4. méltóság), elsőnek veszi. Mindazonáltal el kell ismerni, hogy a
hiba helyes törekvésből fakadt. Ui. a kategorikus imperatívusz pótlásá-
ból. A baj tudniillik az *e* tételnél, hogy a belőle való levezetés csak lát-
szólagos: *petitio principii*.⁴ Ha tudniillik abból indul ki, mint Kant, hogy
egy erkölcsi elvnek univerzálisnak kell lenni, akkor az erkölcsi főtör-
vényt ugyanebből még nem tudom megállapítani, de egyet lehet róla
mondani – nem szabad így hangzania: *a cselekvés elve akkor erkölcsös,*
ha univerzálttá alakítva megáll. Mert ez ugyanaz, mint az előbb meg-

adott kritérium. Ez *idem per idem*. Egy kritérium nem lehet azonos azzal a szabállyal, amelyre vonatkozik. Ellenkezőleg, a kritérium nem is egyéb, mint az illető szabályból mint *propositio major*⁵ ből folyó *egyik* konklúzió. Így például ha a történelemben lapozva azt látom, hogy egy bizonyos bűnre súlyos büntetés van szabva, akkor ez kritériuma annak (ismertetőjele), hogy e bűn igen gyakori volt, és súlyos kihatással járt a közre vagy az uralkodó osztályra. De azért ki keverne össze ily két különböző dolgot, mint 1. egy bűn súlyos büntetése és 2. gyakorisága kapcsolatban káros voltával.

Ezek alapján már világosabb lesz a szüksége egy másik erkölcsi főelv beiktatásának, amely azonban semmi esetre sem lehet a „méltóság” fogalma. E törvénynek olyannak kell lenni, amely másból le nem vezethető, sőt minden belőle folyik. Szerintem ez a következő: az *erkölcs azonos az abszolút tudással*. Szemléletesebben kifejezve: az erkölcs egy oly (sajnos transzcendens) világ, amelyben az abszolút igazság ténnyé, azaz tudássá vált. Igazság alatt az egész igazságot érve. Külön kiemelő, hogy ha bármi hiányzik e tudásból, már nem azonos az erkölccsel. Például azonnal erkölcsi szempontból értéktelen az a tudat, amelyben minden természettudományi igazság együtt volna, de a lélektaniakból csak egy is hiányzanék. Ahhoz, hogy valaki jó lehessen, nem elég, hogy a pusztán üres *jóakarat* állapotában éljen a többiekkel szemben, *hanem aktív, tevékeny jóság az erkölcs*, ez pedig az emberi, a *más ember* lelkének, vágyainak, szenvedéseinek, törekvéseinek átható megérzése nélkül nem is bír értelemmel. Ez az értelme a nagy szókratészi mondásnak, hogy az erény = tudás. Ostoba vagy tudatlan ember nem lehet erkölcsös. Fenti definíció szerint természetesen senki sem az, mert senkiben sincs abszolút tudás. Azonban erre nézve áll, hogy olyan tudat, amelyben csakis a tudás egyik régiója: a természettudományi szerepelne, erkölcstelen lenne, mert hiányoznék néki az erkölcsi megvalósulás formája. A psziché az erkölcs tartálya, enélkül az erkölcsnek nincs *kire* vonatkoznia. A pusztán lélektani tudás sem elegendő, mert az anyagi világ ismerete nélkül az erkölcsnek nincs *mire* vonatkoznia a pszichében. Mindezekből logikai kényszerűséggel adódik a politika és a pedagógia útja. Erkölcsös nevelés csak az lehet, amely a tudás két ágából egyiket sem hanyagolja el. Erkölcsös politika csak az lehet, amely ilyen pedagógiát lehetővé tesz. Pedagógia alatt természetesen nemcsak a gyermeknevelést, hanem emberneve-

lést értünk. Hátravolna még annak a bizonyítása, hogy a tudat az előírt irányban nevelhető. Itt utal *A háborús szenvedélyekről* írt tanulmányára.

Egy ilyen módon koncipiált etika abszolút volna, és ez az éppen, ami a „reális” embereknek ellenszenves. Azonban az ő relatív etikájuk sem lehet más, mint ennek az abszolútnak egy töredéke, ami belőle időszerű. A gyakorlatban más, mint relatív magatartás, nem képzelhető. De kell lenni egy abszolút mértéknek, amelyhez mérjük a relatívat, hogy iránytűnk legyen a haladás tengerén, és meg tudjuk állapítani: előre vagy hátrafelé vezet-e utunk. És ehhez abszolút mértékrendszer kell. A sokat hangoztatott *normatív autonómia* ezt jelenti. Autonóm annyi, mint abszolút, mert független a részletektől. Nem a cselekedetek, illetve akarások összessége teszi ki az etikát, hanem az abszolút etika rostálja ki a részletcselekedeteket jókra és rosszakra. Ők a megmérendők, és az etika a mérték. Mindezek mélyen indokolva vannak Kantnál. Az etika szükséges és elegendő feltétele az a tény, hogy az a priori értelmi fogalmak a transzcendentális sémák megszorító funkciója nélkül is önálló lényeggel bírnak. E sémák hatáskörén túl terjedő érvényű kategóriák transzcendentális eszmék, és érvényük egyik tere az etika.

ZÁRÓBESZÉD A KONZERVATÍV ÉS PROGRESSZÍV IDEALIZMUS VITÁJÁN

Ha szabad a vita folyamán elhangzott felszólalásokat szubjektív szempontból osztályoznom, három típust különböztetnék meg. Az elsőbe azok a felszólalások tartoznak, amelyek az előadás gondolatainak további kifejtését kívánják, s megjelölik a pontokat, ahol ez a továbbfejllesztés a legfontosabb volna. Magam is azon a nézeten vagyok, hogy az előadás sokszor csak jelzi az utakat, ahelyett hogy végigmenne rajtuk – de azt hiszem, ez előadás voltából következik. A konkrét, extenzív elemzéseket, az itt kifejezésre jutott intencióknak megfelelő beteljesedést csak egy nagy könyvben lehet majd megadni, s azt hiszem, a felszólalók intencióinak felel meg, ha kérdéseikre és kívánságaiknak nem egy, az előadásnál is rövidebb zárófelszólalással, hanem önálló munkával fogok megfelelni. Itt csak ott térek ki rájuk, ahol alkalmat adnak az előadás intencióinak megvilágítására is.

A második típust azok a felszólalások alkotják, amelyek nemcsak posztulálták az előadás alapgondolatainak továbbfejllesztését, hanem maguk továbbvitték e gondolatokat. Itten legelsősorban Lukács felszólalására gondolok, aki alapgondolataim egy részét oly tökéletes pregnanciával formulázta, amelyet megközelítően sem sikerült elérnem, s konkrét történeti példáknak olyan illusztratív erejével támogatta, amelyet magam szintén nem tudtam volna előadásomba belevinni.

A harmadik típust a tulajdonképpeni ellenvetések teszik, amelyeknek egy részére, az elvi jelentőségűekre, röviden válaszolni igyekszem.

Schlesinger Károly kifogásolta, hogy a pozitivizmust meghaladott álláspontnak tekintem. A hangsúly előadásomban a történetfilozófia szón volt: ilyen értelemben meghaladott lehet egy világnézet, ha híres képviselői még ragaszkodnak is hozzá, ha a numerikus többség még vallja is; meghaladott, ha belsőleg már terméketlen, mondanivalóit elmondta, fej-

lődésnek nyomát nem látjuk, ha történetfilozófiai funkcióját már betöltötte. Ezen a beállításon, melynek indokolása persze nem az előadás feladata, egyáltalán nem változtat tehát az a faktum, hogy Mach, Ostwald, Poincaré pozitivisták-e vagy sem, hogy a logikában a normatív idealizmus vagy a pszichologizmus-e a leggyakoribb állásfoglalás.

Schlesinger szerint az előadás túl szoros korrelációt állít fel pozitívizmus és monizmus között, amelyeket mindig együtt emleget, holott a pozitivista ismeretelmélet semmi közösséget sem vállal a modern monistákkal. Ez igaz, amíg monizmus alatt csak egy Haeckel¹ természetfilozófiai monizmusát értjük. Ám a monizmus sokkal mélyebben gyökerezik a XIX. század gondolkodásában, s mélyebb értelmében igenis egy a pozitívizmussal, amely csak egy módszert, a tapasztalatit ismer el jogosnak, a megismerés anyagának kvalitatív sokszerűségét egységes módszerrel akarja megragadni. Ez a metodikai monizmus az, amely a legkritikaibb pozitívizmusnak is szíve verése, s ez az, ami ellen az egész előadás szelleme irányul.

Míg az előadás azt keresi, hogy pozitívizmus és progresszió, idealizmus és konzervativizmus között milyen érvényességi összefüggések, milyen elvi összetartozások és össze nem tartozások, milyen normatív kapcsolatok állanak fenn, Schlesinger ezeket logikai kapcsolatoknak nevezve kívülük a lélektani indokokat keresi, amelyek megmagyarázzák a konzervativizmus és idealizmus együttes fellépéseit. (Ugyanígy Csizik Béla.) Nagyon jól tudom, hogy az emberek túlnyomó többségének meggyőződéseit lélektanilag érthetjük csak meg, de az előadás nem azt a történeti kérdést akarta vizsgálni, hogy miképpen gondolkodtak az emberek a XIX. században, hanem normatíve meg akarja állapítani: hogyan kell gondolkodniuk.

Jászi Oszkár szerint a konzervativizmus és a progresszió nem csak formai kategóriák. Ha így volna, ez egy új relativizmushoz vezetne. Nem hiszem. Hogy tartalmilag mennyire változhatnak mind a két párt programjai, azt az előadás példái igazolják: de ez nem jelent relativizmust; mert hogy egy adott történeti helyzetben milyen tartalmaknak kell kapcsolódni például a progresszív politikához, azt mindig szigorú normák határozzák meg, és relativizmusról csak akkor beszélhetnénk, ha ebben az adott helyzetben is különböző tartalmakról lehetne szó. Szigorú normák határozzák meg azt, hogy a progresszió formai kategóriája a demokrácia tartalma programjában nyer értelmet, s ha meg is vagyok győ-

zódve arról, hogy ez a korreláció még nagyon sokáig érvényes lesz, a magam részéről nem tudok végső, történetfilozófiai értelemben szükségszerű összefüggést látni benne. Jászi nem találja meg az előadásban az arisztokrácia és konzervatizmus, a demokrácia és progresszió problematikájának elválasztását. De ez a nem elválasztás szándékos, mert egyszerű következménye annak, hogy nem elméleti tanulmányt akartam írni a politika, világnézet és etika összefüggéséről, hanem a mai konkrét helyzetet próbáltam általános elvek alapján értelmezni. Ezt a konkrét helyzetünket pedig éppen a progresszió és demokrácia kapcsolata határozza meg.

Jászi osztja a célkitűzés autonómiájának álláspontját, de egy túlságosan merev idealizmus veszélyét abban látja, hogy olyan célkitűzésekkel lép fel, amelyeket az emberiség nem elég erős a magáévá tenni, s látva, hogy az ilyen magasra fokozott etika követelményeinek nem tud eleget tenni, bátortalanul és csüggedten visszaesik régi nivójára. Ez a beállítás ismét a ténykérdések és az érvényességi szempontok ellentétének nagy problémájához vezet. Az előadás elejétől végig az érvényesség szempontjából nézi a dolgokat: a Sollen feltétlen vagy nincs értelme. A célkitűzés normái nem lehetnek tekintettel arra, hogy de facto milyenek az emberek vagy a mai emberek, mert ha erre tekintettel volnának, belemerülnének a tények, a valóságok relativitásába. A réalpolitika végzetes metodikai tévedése – itt persze csak a jóhiszemű réalpolitikáról lehet szó – éppen abban rejlik, hogy a célkitűzéseket állandóan a tényekhez, tudniillik az adott helyzethez akarja alkalmazni.

Rokon motívumokon alapul Szabó Ervin felszólalásának több fontos gondolata. Ha a ténykérdést és az érvényességkérdést nem választjuk el élesen, akkor természetesen igaz az, hogy minden politikai irány minden világnézettel összefér: összefér de facto, amennyiben a tapasztalat mutatja, hogy összekombinálták őket a legkülönbözőbb formákban, de nem fér össze *de iure*, s előadásom célja éppen annak a kimutatása volt, hogy a progresszió és a pozitivizmus között de facto fennálló, pszichológiaiag érthető és magyarázható összefüggés de iure nem tartható fenn, hogy etikai és logikai érvényességi összefüggések csak a progresszív és az idealisztikus gondolat között létesíthetők.

A célkitűzés autonómiáját Szabó gyönyörűen mutatta ki a fejlődéstendenciákkal dolgozó „természettudományi” felfogással szemben. A politika és erkölcs összefüggésének kérdésében fenntartás nélkül elfoga-

dom megállapításait. De újra csak a pozitivizmus szenzualizmusának megkötő hatását kell látnom azokban a kautélákban,² amelyekkel az etikai idealizmus célkitűzéseinek feltétlenségét körülveszi, és akarva nem akarva letompítja. Ilyen a megállapítás, hogy az etikai normák nem függetlenek lényünk adottságaitól, hogy csak egy „társadalmilag lehetséges idealizmusra” törekedhetünk, hogy az erkölcs normáinak anyaga mindig az érzéki világ. Újra csak azt mondhatom, amit Jászival szemben is állítottam és aláhúztam: a Sollen természetét, az etikai struktúrát alapadottságaiban megváltoztatjuk, ha ilyen megszorításokat viszünk bele. Az etikai normák érvényessége független minden emberi adottságtól. Hogy milyen mértékben engedelmeskedhetünk a parancsnak, hogy milyen fokban valósíthatjuk meg a kitűzött célokat, ez persze függ emberi és társadalmi helyzetünktől; de a megvalósíthatóság praktikus kérdését sohasem szabad az elvi kérdéssel azonosítanunk, különben benn vagyunk a reálpolitikában.

Ez az etikai érvényesség független minden metafizikai valóságtól is. Az előadás egyik vezető motívuma éppen az idealizmus általános, határozatlan fogalmának kiküszöbölése és annak kimutatása, hogy az etikai idealizmus és a politika összefüggése teljesen független minden ténykérdéstől, s így minden idealisztikusnak nevezett metafizika eredményeitől is. Független az etikai struktúra értelme nemcsak a megvalósulást megkötő tényezőktől, amelyekről eddig volt szó, de a megvalósulás eszközeitől is. Varjas Sándor fejtegetéseinek metodikai ugrópontját éppen abban látom, hogy az etikai cselekvés lényegét azonosítja, vagy legalábbis elválaszthatatlan összefüggésbe hozza az eszközökkel, amelyek szerinte szükségesek ahhoz, hogy etikai céljainkat elérhessük. Ez a cél szerinte a világfejlődés előmozdítása, s az eszközöket csak egy mindenható és mindentudó ész tudná megadni. De a „világfejlődés” fogalma maga értékfogalom: hogy mit tartunk fejlődésnek, az attól függ, mit tartunk jónak, etikainak, s amíg ezt nem határoztuk meg, addig a világfejlődésnek sincs fix értelme. A mindentudó és mindenható ész pedig semmi szükségszerű összefüggésben nincs az etikai Sollen lényegével: lehetek mindenható és mindentudó, anélkül hogy a normákat elismerném, a jót akarnám. Csak ha nem az érzületben (Gesinnung), hanem az eredményben keressük az etika mértékét, csak akkor, prekantiánus vagy utilitarisztikus alapon beszélhetünk a mindentudás kategorikus imperativuszáról.

A determinizmus és indeterminizmus problémája, amelyhez Varjas ér-

tékes adalékokat szolgáltatott, nem tartozik közvetlenül az előadás szférájába; ez is csak ott válik aktuálissá, ahol azt kérdezzük: milyen fokig valósíthatók meg de facto a célok, amelyeket világnézetünk politikai magatartásunk számára meghatározott. Ám a minket érdeklő kérdés kizárólag ez volt: normative milyen politikai állásfoglalásnak kell következnie egy lehetséges világnézetből és vice versa? A másik kérdés fontosságát távolról sem akarom tagadni, de azt hiszem, csak akkor fogható meg igazán, ha a principiális normatív összefüggések végleg tisztázódtak.

Az eddig megbeszélt ellenvetések és eltérések majdnem kivétel nélkül abból vezethetők le, hogy a felszólalók az adott valóságból indultak ki, s ilyen értelemben tompították, módosították vagy konkretizálták az érvényességi idealizmus idealiter feltétlen összefüggéseit; ezzel szemben Fülep Lajos éppen azt hibáztatta, hogy nem a tisztán principiális összefüggésekből, nem az etika és a politika abszolút viszonyából, hanem a „speciális” konzervatív vagy progresszív politika és a „speciális idealisztikus etika” viszonyából indultam ki. De azt hiszem, mind a két esetben nem speciális viszonyokról van szó: mert ami az etikát illeti, az az érvényességfilozófiának előadásomban kifejtett értelmében csak idealisztikus lehet. Idealisztikus tudniillik az etikai struktúra, amely nem valóság, hanem érvényességi, normatív összefüggés, Sollen, mely akkor is fennáll, ha nincs is ember, aki a valóságban követné. S a politika vagy progresszív, vagy konzervatív – ez az alternatíva nem egy speciális eset, hanem a politika lényegéhez, fogalmához tartozik, amelyről elismerem, hogy előadásom nem adott pontos definíciót. (Lukács György és Szabó Ervin felszólalásai ezt a hiányát pótolták.) A konkrét ellenvetésekben különben Fülep is eltért kritikájának eredeti motívumától, és a tények és érvényességek szempontjait keverte, amikor az etikának a politikára és a politikának az etikára tett hatását egyformán hangsúlyozta. Hogy a politika a történelem tanúsága szerint hatott az erkölcsökre, az egészen bizonyos, de teljesen független attól a kérdéstől, hogy kell-e, szabad-e hatnia rájuk. Ezen a ponton felfogásom élesen elválik az övétől: ő a politika autonómiáját tételezi, én a politikában eszközök tudományát látom, amely normative szigorúan az etika alá rendelődik. A politika bűnös autonómiája az, ami ellen dolgozni kell: ez éppen a kor legnagyobb imperatívusza. Az etikai érvényességnek a valóságtól (ha mindjárt metafizikai valóság is) való függővé tételét és ezért a struktúra meghamisítását

kell látnom abban a felfogásban, amely a politikát és etikát egyformán a metafizika alá rendeli. De itt nem lehet egyebet tenni, mint felfogást felfogással élesen szembehelyezni: a konkrét, meggyőző kifejtést sem ő nem adta, sem én nem vállalhatom. Csak egy principiális fontosságú történeti tévedésre szeretnék még rámutatni. Fülep szerint a kanti etika alapfogalmai: az autonómia, a Würdigkeit sem önálló etikai meggondolások eredményei, hanem egy, az ember valóságáról való metafizikai vízió következményei. Hogy ez mennyire nem áll, azt a kanti kritika minden figyelmes olvasója tudja, vagy legalábbis tudnia kellene: mert ennek az etikának legmélyebb intenciója, hogy nem is az emberre, hanem minden észlényre (Vernunftwesen) általános érvényességgel bíró tételleket akar megállapítani, s csak erről a minden valóságon túllevő konstruált nívóról kiindulva jut el a valósághoz, az érzékileg adott emberi egyénhez.

A külpolitika és a belpolitika prioritására vonatkozólag teljesen azon az állásponton vagyok, amelyet Lukács kifejtett, úgyhogy szavaihoz alig volna mit hozzátennem.

De ha így egyes kérdésekben jelentékeny metodikai és tárgyi eltérések választanak is el a felszólalók álláspontjától, azt hiszem, mindnyájan egyetértünk abban, hogy ezek az eltérések csak a részletkérdésekre vonatkoznak. Az előadás lényeges célját elérte: a nyomán keletkezett vita pozitív eredménye, hogy a progresszív politika belső tendenciáit minden megkötő pozitivisztikus tradíciótól függetlenül szabadon kifejtve, egy szellemének igazán megfelelő világnézettel való kapcsolatban megerősödve haladhat tovább a maga útján. Filozófia és politika a kölcsönös indifferencia hosszú korszakai után újra először találkoztak ebben a vitában, s azt hiszem, ez a találkozás szimptomatikus jellegű: első jelentkezése egy új szellemnek, amelynek egy igazi világnézet-politika és egy igazi, a mai programtudomány helyébe lépő konkrét tartalmi filozófia közös megnyilvánulásai lesznek.

HOZZÁSZÓLÁS A NEMZETISÉGI KÉRDÉS VITÁJÁHOZ

Az itt következő megjegyzések nem lépnek fel azzal az igénnyel, hogy a nemzetiségi kérdés politikai vagy konkrét szociológiai problémáinak érdemi megoldásához bármiképpen is hozzájáruljanak. De talán nem egészen kárba vezett munka az itt használt fogalmak filozófiai analízisét megkísérelni; hiszen nemegyszer derül ki, hogy egy megoldhatatlannak vagy belső ellentmondással telinek látszó probléma a tisztázódás felé közeledett a kérdések fogalmilag helyes és éles feltevése folytán. Az új filozófia egyik legfontosabb vívmánya a metodikai monizmussal és egy-színvonalúsággal való szakítás. Ez röviden és az itt aktuális tárgyhoz alkalmazva azt jelenti, hogy mielőtt valamely fogalomnak vagy tárgynak adekvát értelmét meg akarom határozni, tudnom kell: mely tételezésben van „otthon” az illető fogalom, és az illető tételezésen belül vagy egy más tételezéshez képest milyen színvonalviszony van közte és ama fogalom között, amellyel összemérem. Az álproblémák túlnyomó része tudniillik az új filozófia meggyőződése szerint onnan ered, hogy ezt a kérdést figyelmen kívül hagyják; ilyen módon különböző színvonalon „otthon” levő fogalmak között ellentmondások látszanak, amelyek igazában, ha mindegyik fogalmat a maga színvonalán tételezzük, nem léteznek, vagy egy probléma megoldhatatlannak látszik, holott csak más színvonalra kellene áthelyezni stb. Ezért talán nem végzünk hiábavaló munkát, ha a nemzetiségi kérdéssel összefüggő néhány fogalomnak tételezési színvonalát meghatározni igyekezünk.

1.

Mindenekelőtt legyünk tisztában a számba jövő színvonalakkal. Kettőről van tulajdonképpen szó, melyeket – az eddig még meg nem hala-

dott hegeli terminológia nyomán – leghelyesebben az objektív és az abszolút szellem kifejezéssel jelölhetünk meg. Az első fogalom alá tartoznak: a jogrend, az állam, a gazdaság stb.; a második alá: a tudomány, a művészet és a vallás. (Hegel az etikai tételezést a joginak rendelte alá; e sorok írójának itt meg nem okolható véleménye szerint egyáltalában nem tartozik a „szellem” tételezettségi körébe, és így heterogénen áll mind a két csoporttal szemben.) A kétfajta tételezés összehasonlíthatóságát az teszi, hogy mindkettőnél sem fizikai, sem pszichikai „valóságról” nincs szó, hanem értelmes jelentések összefüggéséről; ezért jogosult számukra a szellem (Geist) megjelölés. Az elválasztó principium talán úgy fogalmazható meg a legrövidebben, ha azt mondjuk: míg az objektív szellem színvonalán való tételezettségnek lényegéhez tartozik, hogy aktuális, történelmi és társadalmi valóságra legyen vonatkoztatva, hogy ezt történelmi és társadalmi valóságra konstituálja, addig az abszolút szellem színvonalán való tételezettségben ennek lehetősége, sőt (a valóság színvonalán) elkerülhetetlensége is benne foglaltatik ugyan, de lényegében minden ilyen tételezés egy történelem- és társadalomfelettséget jelent. Tehát itt a történelem és a társadalom színvonala csak a megvalósulás lehetőségét garantálja, ellentétben az objektív szellem tételezettségi formáival, melyek mint a történelmi és társadalmi valóság konstitutív formái attól el nem vonatkoztathatók – éppen lényeganalízisben a legkevésbé –, anélkül hogy úgy bármelyik ilyen tételezési forma, mint a történelmi-társadalmi valóság minden értelmét és konkrét tárgyiasságát el ne veszítené. Kétségkívül lehet az abszolút szellem megjelenési formáit az objektív szellem színvonaláról is nézni, de sohasem szabad elfelejteni, hogy ilyenkor (a történelem, a szociológia látószögében) azok eredeti tárgyiassága, úgy az egyes tárgy szerkezete, mint a tárgyak közötti összefüggés nem lesz többé azonos az eredeti tételezésben érvényes szerkezettel és összefüggéssel, hanem tételezettségének éppen legdöntőbb jegyét – az abszolút érvényességet – el fogja veszteni. Igaz ugyan, hogy akkor is, ha az objektív szellem egy tételezési formája egy újabb e színvonalhoz tartozó formálásnak lesz alávetve, ha például jogszociológiát vagy gazdaságtörténetet üzünk, „zárójelbe tevődik” Husserl¹ szavai szerint a jog, illetve a gazdasági tételezés érvényessége. De ez lényegében egészen mást jelent. Mert a jogi vagy a gazdasági rendszer saját szféráján belüli érvényessége is – mint azt a jogot illetőleg a „pozitivitás” kitűnő terminusa világosan kifejezésre hozza – mindig csak egy aktuális általános érvé-

nyességet, egy tényleges érvényességet (ha szabad ezt a paradox kifejezést használni) jelent: az érvényességnek még a saját színvonalán sincs lényegi igénye örök és korlátlan érvényre, csak érvényessége feltételeinek megmaradása esetében támaszt igényt feltétlen aktuális érvényességre. És ezek a feltételek minden e színvonalon való tételezettség számára transzcendensek, szemben az abszolút szellem színvonalának a szférához képest immanens érvényességi feltételeivel; egy igaz tétel, egy műalkotás érvényessége (nem megvalósulása) nem rejt magában semmi meta-teoretikus, illetve metaesztétikai elemet, míg köztudomású, a jogalkotás például nem magyarázható a jogból magából (a dolog lényegét és nem valóságát tekintve), és minden gazdasági rendszer végsőig menő elemzése szükségképpen kivezet az immanensen zárt nemzetgazdaságtanból.

2.

Mielőtt azonban az így megértett színvonalkülönbségek alapján hozzáfoghatnánk a most számunkra aktuális fogalmak elemzéséhez, egy a nemzetiségi kérdés körül gyakran, bizonyos irányból majdnem mindig használt fogalommal kell leszámolnunk, a faj fogalmával. A faj egyértelmű fogalma csak a biológiai tételezés színvonalán érhető el. Itt lehetséges bizonyos meghatározott fiziológiai sajátosságokban az egyes fajokat egymástól elválasztó sajátságokat félreértést kizáróan meghatározni, a fajokat egymástól pontosan megkülönböztetni. De ebben a meghatározhatóságban benne is rejlik a fajfogalom használhatóságának a határa. Mihelyt valami bármilyen primitíven pszichológiai tulajdonságnak biológiai ismérvekhez való egyértelmű hozzárendelhetősége volna a kitűzött feladat, rögtön kiderülne a fajfogalomnak e színvonalon való teljes használhatatlansága. Tegyük fel –, hogy egy igen primitív példát mondjak –, valaki megpróbálná az angol és arab telivér lónak egymáshoz való faji viszonyát nem fiziológiai különbségükből, mely egyértelmű, meghatározni, hanem azt gyorsaságukra, kitartásukra, „küzdőképességükre” a versenyekben stb. alkalmazni, kiderülne, hogy sem a közös származás, sem a hasonló „faji jelleg” nem képes igazán egyértelmű elhatároláshoz vezetni. Hogy ez a problematika annál nagyobb, minél világosabban, bonyolódottabban és magasabbrendűen pszichológiai természetűek a „faji jellegben” hozzárendelt lelki tulajdonságok, az minden pszichofizikai egység vagy parallelizmus feloldhatatlan prob-

lematikájából önként következik. De a faj fogalmának problémákra való alkalmazása annak figyelmen kívül hagyásán felül, hogy a *physis* és a *psyche* összefüggése milyen problematikus, még azt is ignorálja, hogy azok a tárgyak, amelyekhez a „faji jelleg”-et egyértelműen hozzá óhajtja rendelni, még csak nem is pszichikai, hanem érvényességi, jelentési természetű tárgyak, melyeknek a pszichikaihoz való egyértelmű hozzárendeltségük is több mint problematikus. Akár a görög szobrászatot, akár a római jogrendet akarja valaki a görögség vagy a rómaiság faji sajátosságaiból megmagyarázni, azt a dupla problematikát kell ignorálnia, hogy a legfeljebb fiziológiailag egyértelmű római fajból (mely még önmagában is problematikus, itt nem tárgyalható, mert ez a problematika érdemi és nem metodikai jellegű), próbálja magyarázni a római jogot, holott a kérdés metodikus értelmetlensége folytán nem ismerheti sem a római „faji jelleg”-nek a római „lélekhez”, sem a római „léleknek” a római joghoz való viszonyát. A faj fogalmának alkalmazása az objektív és az abszolút szellem színvonalán tehát mindig naturalizmus, és mint ilyen szükségképp dogmatikus metafizika. A későbbiek folyamán lesz még alkalmunk visszatérni azokra a problémazavarodásokra, melyeket minden, a szellem színvonalára betolakodó naturalizmus szükségképp felidéz.

3.

Az objektív szellem színvonalán tételezhető fogalmak közül számunkra legfontosabbak: az állam, az osztály és a nemzetiség. Mind a háromnak közös jegye, hogy embercsoportokat érzelmi és cselekvési egységekbe foglaló princípium, melyekben még az is közös, hogy ez az egységet teremtő elv nem a pszichikai lét színvonalán van „otthon”. Ez utóbbi megállapítás csak az állam alkotta politikai egységet illetőleg látszik magától értetődőnek, ahol is mindenki természetesnek tudja, hogy az államhoz való tartozás egy jogi természetű kapcsolatot jelent, melyet csak egy hasonló színvonalon levő, ugyancsak jogi (és nem pszichikai) természetű aktussal lehet megszüntetni. Vitásabbnak látszik ez az osztály, egészen problematikusnak a nemzetiség létesítette egységénél. Az osztály fogalmát legtöbbször szintén naturalisztikusan szokták meghatározni. Vagy bizonyos külső, gazdasági, szociális stb. ismérvekből, holott az ezekből létrejövő tagozódása a társadalomnak egyáltalában nem azonos

az osztály pregnáns fogalmával, ilyen meghatározások a *Stand*,² a kaszt fogalmához vezetnek, melyek a reális szociológia terén egyáltalában nem fedik az osztályét, hiszen éppen az osztályküzdelem döntő pillanataiban válik nyilvánvalóvá ennek a tagozódásnak (például nemesség, papság, kézművesség stb.) osztályszempontból való divergenciája. A másik ugyancsak naturalisztikus véglet abban áll, hogy az igen helyes és mély „osztályöntudat” kifejezésnek pszichológiai értelmet tulajdonítanak, pedig az a princípium, amely egy embercsoportban az osztály dinamikus egységét megteremti, lényegében független attól, hogy az osztályt alkotó egyénekben ez az egység milyen pszichikai kifejezést talál mint vélemény, meggyőződés stb. Az ideológia fogalmának igazi korszakot alkotó szociológiai jelentősége és termékenységé akkor lenne csak igazán nyilvánvalóvá, ha segítségével keresztül lehetne vinni a szociológiának különböző színvonalakra való tagozódását, és ezzel az osztály fogalmát meg lehetne teljesen szabadítani eme naturalisztikus pszichológiai mellékizétől, nem azt kellene tehát mondani, hogy az ideológia értelmében minden osztály képviselője már bizonyos elveket hirdet, amelyek „mögött” „öntudatlanul” vagy „eltitkolva” reális osztályérdekek rejtőznek, hanem minden adott esetben megkeresni a valódi osztályellentétek valódi ütközőpontjait, és a valóban szembekerülő osztályok ellentétét függetleníteni az ilyen ellentéteket (mindig: mind a két oldalról) elmosó ideológiáktól. Az osztályöntudat ideologikus kifejezésének tagolódása és tipológiája így a szociálpszichológia kérdésévé válik, ellentétben a tiszta szociológiával, mely magával az osztálytagozódással foglalkozik. Annak a megállapításnak, hogy ti. az osztály nem egy „közös” „öntudatban” leli gyökerét, jelentősége problémánk számára abban áll, hogy az osztályegységet mint tiszta szociológiai alakulatot érthetjük meg, mint foglalatját és hordozóját azon törekvéseknek, amelyek az állami, jogi, gazdasági, társadalmi stb. intézményekben azok aktuális érvényességének tartalmát vagy szerkezetét módosítani, illetve fenntartani igyekeznek. Ez a törekvés lényegében éppen úgy egy értelmes és interpretálható jelentésalakulat, mint azok a célok, amelyekkel kapcsolatban értelmessé és interpretálhatóvá lesz; tehát az az „osztályérdek”, melyre az interpretáció irányul, sem az egyéni érdekek eredője, középarányosa vagy rejtelmes szintézise, még kevésbé valami „tömeaglelek” működésének következménye, hanem egységes összefoglalása az intézmények tartalmi és

strukturív olyan rendszerének, mely egy-egy embercsoport érvényesülési lehetőségét (ami nem azonos az azt alkotó emberek szoros értelemben vett vagy éppen tudatos, közvetlen érdekeinek összességével) intézményesen előmozdítani vagy garantálni hivatva van. Hogy ez a jelentésalakulat csak interpretáció útján nyerhető el, és mint ilyen nincs közvetlenül adva (mint például a tételes jog), mit sem bizonyít jelentéstermészete ellen; hiszen a nyilvánvalóan jelentéstermészetű szokásjog is csak cselekvések interpretációjának útján fogható meg megismerhető tárgyiasságban.

Ezek után talán már kevésbé hat paradoxnak, ha a nemzetiség fogalmának is ilyen természetű tárgyiasságot tulajdonítunk. A naturalisztikus fajfogalom alkalmazhatóságának belső ellenmondásaira már az előbb mutattunk rá; itt még ki kell emelnünk azt, hogy a nemzetiségszociológia egyik legfőbb problémája – a beolvadásé – szintén eleve kizárja azt, hogy a faj fogalmával mint a nemzetiségi elkülönődés alapjával és lényegével dolgozhassunk: ha a beolvadt idegen fajbeliek nem válnának – a nemzetiség történelmi és szociológiai és nem antropológiai értelmében – teljesen homogénekké azokkal, akik közé beolvadnak, olyan kérdések, mint a nemzetiségek hegemoniaküzdelmei, számbeli egyensúlyuk vagy fölányuk stb., teljesen értelmetlenekké válnának. A nemzetiség összetartó, egységet teremtő elve tehát nem a naturalisztikus és így problematikus fajközösség, hanem a nyelv, szokások (Sitte) teremtette sorsközösség és az ennek folytán kifejlődő karakterközösség egy embercsoportban; aus Schicksalsgemeinschaft erwachsende Charaktergemeinschaft³ – mondja kitűnően Otto Bauer (*Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*). De ez a meghatározás még lényeges konkrécióra szorul. Már az, hogy a szokások (Sitte) közösségét mint a sorsközösség előfeltételeit hangsúlyoztuk, utal arra, hogy az osztálytagozódás keresztezi a nemzetiiségi tagozódást, és a priori sohasem dönthető el, hogy adott esetben melyiknek társadalmi tagozódást konstruáló ereje fogja a másikat megbontani. Ugyanígy utal a nyelvközösség tényére is, idegen történelmi és szociológiai kategóriák a nemzetiségi egységet megteremtő vagy szétbontó szerepére; a történelem igen sok példát tud arra, hogy aránylag nagy nyelvi különbségek még mint dialektusok helyezkednek el egy nyelv (egy nemzetiségi egység) keretein belül, míg néha sokkal kisebbek is elegendők arra, hogy elválasztásnak ha nem is éppen hordozói, de megnyilat-

kozási formái legyenek. Mert a nemzetiség alkotta egységnek mint társadalmi csoportot és tagozódást létrehozó kategóriának is ugyanaz a saját-sága, mint az osztálynak: egyértelműen értelmezhető megnyilatkozása csak az intézményi rendszerek aktuális érvényességének tartalmáért vívott küzdelemben adódik. Az az egység, amelyet nyelv, szokások stb. teremtenek, csak ilyen küzdelmek alkalmával képes szociológiailag megragadható és értelmezhető egységet – a nemzetiséget – konstituálni. Sőt a közelebbi elemzés még azt is megmutathatná, hogy ezek az egység-szimptómák inkább szimptómák, mint konstituáló elvek, a történelem nem egy példát tud arra, hogy a különben még nyelviileg is laza egységek egy ilyen küzdelem alatt és következtében szilárdultak csak meg igazán, hogy ez a küzdelem különben több mint eleven Sitte-különbségeket (az osztálytagozódások következményeit) tett másodrendűvé a csoportalakulás számára – legalább a küzdelem tartamára.

4.

A nemzetiség tehát úgy, mint a vele egy színvonalon tételezett és ezért szakadatlanul kereszteződő osztály a szociológia dinamikus fogalmainak sorába tartozik; ami azt jelenti, hogy csakis valamiért vívott küzdelem alkalmából értelmezhetjük adekvát módon, mint egy egységes „csoportakarat”-nak (melynek nem pszichologikus és nem tömegpszichologikus természetével már tisztában vagyunk) a hordozóját, mint ennek az egységes akaratnak az értelmét. Azok a – lényegükben persze szintén relatív és változásoknak alávetett – statikus egységek, amelyekhez viszonyítva a dinamikusak értelmezhetőkké válnak: az állam egységét konstituáló intézményrendszer és az uralkodó gazdasági rendszer. Minden „csoportakarat” egységét csak abból a tartalmi és struktív változásból lehet megérteni, melyet az intézményrendszerekben létrehozni szándékozik. Itt látjuk először az objektív és az abszolút szellem között való különbségek jelentőségét: ha az objektív szellem színvonalán tételezett jelentésalakulatok lényegükben feltétlen és örök érvényűek lennének, akkor közöttük „küzdelemről” szó sem lehetne. Csak az – úgy látszik – kiirthatatlanul bennünk gyökerező naturalizmus és az emberi megnyilvánulások leghitványabbjait legmagasabb régiókba vetítő antropologizmus hitethetik el velünk, hogy két igazságrendszer vagy két művészi

irány között „küzdelemről” lehet szó. A tudósok és művészek között persze lehet küzdelem, de egy ilyen küzdelemnek – sem tárgyában, sem tartalmában, sem struktúrájában – nincsen semmi köze az abszolút szellem színvonalán tételezett tárgyak ténybeli és lényegbeli egymáshoz való viszonyához. Minden igazság időn kívüli (tehát antropologikusan kifejezve: öröktől fogva) igazság, magánvaló, lényegbeli igazság – és éppen így minden hamisság időtlenül, lényegénél fogva az. Hogy tehát két ún. igazságrendszer „szemben áll” egymással, annak az igazságok belső tartalmához és struktúrájához nincs semmi köze; kizárólag emberi aspektus dolga, hogy az emberek nem tudják, hogy a kettő közül melyik a (magánvaló) igazság, vagy hogy mindkettő az, csak még nem látták meg a helyes színvonalakat, amelyekre elhelyeződnek. Éppen így – csak ellenkező szerkezeti okokból – nem „állhat” egymással „szemben” két művészi irány: az objektív lényegbeli helyzet és ennek adekvát appercepcióban való tükröződése itt azt mutatja, hogy e szembehelyezés hamis: amennyiben mindkettő művészet, annyiban mindegyik a másiktól oly radikálisan függetlenül van tételezve, hogy bármelyik tételezettségének látószögéből a másik nem egzisztensnek van tételezve, észre sem vehető, nemhogy szembehelyezhető volna vele. (Lásd erről az esztétikai szubjektum–objektum viszonyról írt dolgozatomat. *Athenaeum. Logos*, VII. 1.)

Az objektív szellem színvonalán tételezett aktuális érvényességnek lényegbeli természete ettől az érvényességtől radikálisan különböző. Ha egy jogrendet egy másik jogrend „kiszorít”, akkor nem valami az ő adekvát lényegével teljesen heterogén történik vele (mint az igazságrendszernél vagy a műalkotásnál), hanem érvényességi struktúrájának egy olyan természetű megváltozása, mely változás annak lényegében, mint lényegbeli lehetősége, függetlenül a valóságban történetektől, tehát időtlenül tételezve volt: pozitivitásának megszűnése. A pozitivitását elvesztett jogrend nem szűnt meg ezáltal jelentésalakulat lenni, csupán érvényességének egy specifikus, de döntő árnyalata tűnt el: az aktuális érvényességé. Téves volna azonban – és egy dogmatikus fejlődésmetafizika felé vezetne – ebben a megváltozásban az immanens tételezés szempontjából magasabb (vagy alacsonyabb) rendű erők játékát látni; hogy a pozitivitást nyert jogrend magasabb vagy alacsonyabb rendű-e, mint a pozitivitást elvesztett, az általánosságban mint valami fejlődési törvény egyáltalában nem, sőt az egyes esetekben is csak igen ritkán eldönthető

kérdés. Mert – mint hangsúlyoztuk – a jogalkotás, a jogtartalom létrejötté metajurisztikus probléma, és ebből szükségképpen következik, hogy a tartalom érvényessége, az aktuális érvényesség, a pozitivitás (ami egyáltalában nem azonos a „jogi” formáknak minden formai érvényesség lényegéből fakadó időtlen érvényességi természetével) a jogon kívül levő, tőle heterogén erők küzdelmének eredője; az osztályoké és a nemzetiséké. Talán nem kell külön hangsúlyozni sem azt, hogy a gazdasági rendszereknek struktúrában nagyon hasonló érvényességi természetük van, és még kevésbé azt, hogy ez itt az egyszerűség kedvéért tárgyalt eset, az egész jogi vagy gazdasági rendszer megváltozása struktív lényegében nem különbözik egy részletrendszerének megváltozásától.

5.

Ezzel az objektív szellem színvonalán adódó primer rendszerezéseknek két csoportjához jutottunk: statikai (jog, gazdaság) zárt rendszerekhez, melyeknek aktuális érvényessége a dinamikusok (osztály, nemzetiség) egyensúlyától, illetve küzdelmüknek eredményétől függ. Tehát míg egyfelől a statikus rendszerek konkrét tárgyiassága számára a dinamikusak mint *rationes essendi*⁴ szerepelnek, addig a statikusak a dinamikusak szempontjából a *rationes cognoscendi*⁵ szerepét vannak hivatva betölteni. Az objektív szellem színvonalán a „küzdelem” mint az aktuális érvényességért való harc értelmezhető csak egyértelműen és adekvát módon. Ez a helyzet teszi érthetővé, ha nem is helytállóvá a szociológiában annyira elterjedt naturalizmust. Mivel az aktuális érvényesség lényegéhez tartozik, hogy mint a természet puszta létezési síkján, egyszerre egy helyen és egy időben csak egy jogi, illetve gazdasági rendszer bírhat ezzel az érvényességgel, mivel továbbá e felett az érvényesség felett a jogi, illetve gazdasági rendszerhez képest transzcendens motívumok döntenek, érthetővé válik, hogy ezt a konstellációt a fizikai természet rendjével, ahol „két tárgy nem lehet egyszerre egy helyen”, a létért való küzdelemmel stb. helyezték párhuzamba. De ez a hasonlat – mégiscsak hasonlat. Mert attól a pillanattól fogva – az emberiség szociális története ezzel a pillanattal kezdődik –, amikor az embercsoportok küzdelmében legyőzötteket nem irtották ki, hanem egy osztályba, a rabszolgákéba konstituálták, a szervező rendszerek aktuális érvényéért folytatott küzdelem lényegében és szerkezetében megszűnt a természetben lefolyó küzdelmek

folytatása lenni. (Oppenheimer: *Der Staat*.) Az a momentum, mely ezt a természetből való kilépést, a történelem kezdetét lehetségessé teszi, a győztes és legyőzött között levő kapcsolatnak immár nem pusztán létező jellege. Akármilyen durva erőszak teremti is meg és tartja is fenn úr és rabszolga jogi és gazdasági viszonyát, az állandóságnak és a változásnak, az egymásra való aktív és passzív behatásnak még a legprimitívebb fokán is van ezekben a viszonyokban valami, ami nem fogható fel sem a fizikai, sem a pszichikai lét kategóriáival, ami csakis mint az egymással a kölcsönhatás relációjában levő szociológiai természetű faktorok eredője érthető meg. Ezért esik össze az állam keletkezése a történelem kezdetével, mert a létezésnek nincs története (még a pszichikai létnek sem), és akármilyen korlátlan variabilitást mutatnának is a természetben belül előforduló „küzdelmek”, lényegük mindig redukálható történetet nem ismerő törvényszerűségekre. Míg ellenben a legprimitívebb törzsszerkezet vagy úr és rabszolga viszony aktuális érvényességi mivoltánál fogva úgy tételezhetjük, mint aktuális érvényességének változásaiban, mint valami új, semmiféle természettörvényből hiánytalanul le nem vezethető jelenik meg. Hogy pedig még a legprimitívebb ilyen természetű kapcsolatok is érvényességi és nem létező természetűek, azt nyilvánvalóvá teszi egyfelől a kihatási körzeteknek messze a fizikai kikényszeríthetőségen túlterjedő és attól gyakran függetlenedő volta, másfelől az a megkötöttség, melyet az elnyomóban konstituál, olyan kölcsönhatást teremtve, melynek a fizikai létben belül nem lehet analógiája.

De az embercsoportok ilyen szociális létben felüli egységfogalmából éppoly egyoldalúan és tévesen következtetnek e kapcsolatok (itt az államé jön elsősorban tekintetbe) feltétlen, időfeletti érvényességére. Igaz, mint minden jelentésalakulatnak, úgy az államnak, jognak, a gazdasági rendnek is megvan a maga minden időbeli lefolyástól, még a történeti időtől is független magánvaló formális ontológiai értelme. De – csak más összefüggésben ismétlünk már elmondottakat – ez az időfeletti jelentés nem a jelentések originer érvényességének síkján, hanem egy magasabb, de elvontabb síkon van tételezve. Azaz megtalálható, sajnos, eddig Reinach⁶ izolált és problematikus kísérletén kívül nem is keresték még ezt igazán, az ilyen alakulatoknak az a lényegszínvonala, ahol olyan tárgyiasságformában adódnak e jelentések, mely tárgyiasságforma minden ilyen jelentésnek tételezési priusza. De nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ez a fenomenológiai és ontológiai vizsgálat szükségképpen

„zárójelbe” teszi a jelentésalakulatok aktuális érvényességét, eltekint pozitivitásuktól. A fenomenológia programja ugyan minden érvényesség-vizsgálat alkalmával az *εποχή*⁷ alkalmazása, de itt mélyreható, bár metodikusan gyakran fel nem ismert különbség van az objektív és az abszolút szellem színvonalán való tételezettség között. Míg ugyanis az abszolút szellem színvonalán a „zárójelbe tétel” következtében az érvényesség csak fel van függesztve, de lényegében nem változik, addig egy, az objektív szellem színvonalán tételezett jelentésalakulat tárgyiasságának lényege radikálisan transzformálódik, ha aktuális érvényessége „zárójelbe” van téve. A különbség egészen röviden így fogalmazható: minden kategória – qua kategória, eltekintve az általa megformált materiától – egy síkon, egy egészen általános formális ontológia időtlen érvényességének síkján van tételezve, tekintet nélkül arra a színvonalra, amelyen a kategória és az általa megformált matéria mint egységes tárgyiasság originer érvényességgel bír. Az itt létrejövő színvonalkülönbséget azért szokták elhanyagolni, mert a leggyakrabban vizsgált logikai és ismeretelméleti kategóriáknál mind a kettő időtlen érvényességű. Az objektív szellem tételezési síkjának valódi érvényességnüanszát pedig az homályosítja el, hogy a vele létrejövő színvonal-eltolódásnál figyelmen kívül maradt az a tény, hogy bár az objektív szellem színvonalán adódó tárgyiasságnak formális előfeltételei (a kategóriák) abszolút érvényűek, az e síkon létrejövő tárgyiasságnak magának csak aktuális érvényességre van igénye, ha ez az aktuális érvényesség feltétlen is – az érvényesség feltételeinek fennállása mellett.

De e két félreértés okai nemcsak ismeretelméleti természetűek, az ismeretelméleti helyzet tisztázatlan volta csak hozzájárul ahhoz, csak alkalmat nyújt arra, hogy egy óhajtott félreértés megszilárduljon. Abból a szerkezeti tényállásból, ti. hogy az állam mint statikus szociológiai egység van meghatározva, melynek *ratio essendijét* dinamikus egységek egyensúlya hozza létre, egy nagyon elterjedt ideológiai szerkezettan leleplezése következik: az osztályfeletti államé. A színvonalelmélet nyelven szólva, az osztályfeletti állam fogalma azt a félreértést rejtí magában, hogy az állam tárgyiasságát létrehozó és egy formális ontológiában külön megismerhető tárgyakká tehető kategóriák időfeletti és abszolút természetéből egyáltalán nem következik a bármilyen konkrét államrendszer érvényességének az őt megillető aktuálisnál magasabb színvonala. A színvonalcseré nem más, mint a tipikus ideológiát létrehozó szo-

ciálpszichológiai processzus (mint tudjuk, az ideológia mindig a pszichológia síkján van tételezve), mely valamely csoportérdekből helyeset és szükségszerűt olyan „általános emberi” és időtlen érvényű entitásnak tekint, aminek elvetése éppen olyan önmagunkkal való ellentmondásba hozna, mint teszem a principium contradictionis⁸ elvetése. Holott az egész objektív szellem tételezési színvonalát nem illeti meg ez a bizonyosság. Mert abból, hogy konkrétan talán nem tudunk elképzelni egy olyan emberi létállapotot, melynek formái között az objektív szellemi nem szerepelnének, még nem következik azoknak olyan természetű ontológiai szükségessége, mint amilyen a logikai vagy etikai kategóriák bírnak. Egy állam vagy gazdaság, vagy osztály nélküli létet legfeljebb elképzelni nem lehet, illetve csak abban lehet kételkedni, hogy kiküszöbölésük konkrétan, gyakorlatilag keresztülvihető-e – de azt sem lehet állítani, hogy az akár csak az ember fogalmával is ellenkeznek. Pedig még ez is csak feltétlen antropológiai szükségszerűséget jelentene, éles ellentétben a logikai tételezésnek minden „emberitől” való teljes függetlenségével és az etikai Sollennek Kant szavai szerint „alle Vernunftwesen”⁹-re való vonatkozásával. Éppen ilyen ideologikus, szociálpszichikai természetű minden gazdasági rendnek ilyen ontologikus hiposztázálása, valamint a naturalisztikus elveknek az aktuális érvényesség helyére való betolása.

6.

Ennek az összefüggésnek belátása alkalmas a nemzetiség és osztály viszonyának közelebbi tisztázására. Mindkettőt mint a szociológia dinamikus egységét értettük meg, mely értelmezhetőséget a statikusokra való vonatkozásban nyer. Tehát nem elég a nyelv egysége ahhoz, hogy valamely embercsoport a szociológia számára mint nemzetiség tárgyiasságot nyerjen, hanem kell hogy így létrejövő egysége a statikus egységek tartalmi kialakulásáért vívott küzdelemben valamiképpen számba jöjjön. Az újabb szociológia az így létrejövő különbséget mint a történelemmel bíró és a történelem nélküli (geschichtslos) nemzetiségek különbségét állapítja meg. Ennek a különbségnek reális szociológiai alapja azonban egy, az osztálytagozódás körébe eső helyzet, az, hogy az illető nemzetiségnek van-e az uralkodó osztályok csoportjába tartozó osztálya is (nemesség, intelligencia stb.). Ennek a különbségnek problémánk számára való je-

lentsége pedig az, hogy a nemzetiségi ellentét mint dinamikus faktor csak az utóbbi esetekben lép fel, tehát a szó szoros értelmében csak az utóbbi esetben lehet szociológiai értelemben igazán nemzetiségről beszélni. Nem lehet itt feladatunk az így adódó ellentét-lehetőségekhez érdemileg hozzászólni, csak az a helyzet fontos számunkra, mely ebből a tényállásból következik, az osztálytagozódás mint a nemzetiségi probléma szociológiai priusza és az, hogy osztály-összeütközések (például iskola, közigazgatási és bíraskodási nyelv stb. körül) minden nemzetiségi küzdelemhez elválaszthatatlanul hozzá vannak növe. Igaz tehát, hogy van olyan helyzet, amelyben a nemzetiségi ellentét háttérbe szorítja az illető nemzetiségen belüli osztályellentéteket, de még igazabb az is, hogy még az ilyen szembeállások végső gyökerükben, főleg történetileg, de a konkrét helyzetekben is, osztályalakulásokra vezethetők vissza. Úgy, hogy a nemzetiségi tagozódás szociológiai önállóságának elismerése mellett mégsem tekinthető túlzásnak Otto Bauernek az a mondása, hogy: „Nationaler Hass ist transformierter Klassenhass.”¹⁰ (I. m. 229.)

7.

Eddigi fejtegetésünkben a figyelmes olvasónak méltán feltűnhetett, hogy sem a kulturális ellentétekről, sem a nemzet fogalmáról szó sem esett. Ennek oka nem eme kérdések jelentőségének alábecsülése volt, hanem az, hogy itt vannak elrejtve a nemzetiségi kérdés körüli – jó- és rosszhiszemű – félreértéseknek és fogalomzavaroknak legfontosabbjai. Mert a kultúrának is és a nemzetnek is van egyértelmű jelentése, úgy az objektív, mint az abszolút szellem színvonalán, és hogy röviden előlegezzük a most kifejezendőket, a döntő fogalomzavarok abból jönnek létre, hogy e két színvonalon létezett és ezért egymástól gyökerükben különböző nemzet- és kultúrafogalmakat – jó- vagy rosszhiszeműen – identifikálni szokták.

A kultúra fogalmáról nyilvánvaló (és a később elmondandók folyamán megokolhatóvá is válik), hogy egyedül az abszolút szellem színvonalán van igazán „otthon” – mit jelent akkor az objektív szellemén? Világos, hogy itt nem a primer, hanem ideologikus természetű tárgyiasága van: részben érzelmi kiélezője egy nélküle is meglevő osztályelnyomásnak és ellentétnek, mert az elnyomó és az elnyomott ellentéte érthető módon élesebb, és még gyengébb osztályöntudat mellett is appreciálha-

tóvá válik, ha érzéki szimbólumot kap egy idegen nyelvben és hozzáférhetetlen kultúrában (például a bíróság, a közigazgatás idegen nyelve); részben mint a küzdelem, illetve az elnyomás objektuma szerepel különösen olyan esetekben, amikor egy nemzetiség „történelmi” volta keletkezőben van, amikor is úgy az elnyomó, mint az elnyomott nemzetiség csodálatos éles érzéssel van annak tudatában, hogy a történelmi öntudaton (az intelligenciaosztály kifejlődésén) múlik a köztük meginduló küzdelem sorsa, és ezért jóval mielőtt a reális osztályellentétek, melyek az illető nemzetiiségi elnyomás szubsztrátumait képezik, tudatosakká váltak volna, a legnagyobb hevésséggel indul meg a küzdelem az illető nemzetiiségi irodalom stb. kifejlesztése, illetve elnyomtatása érdekében (például az iskolákért való küzdelem). E küzdelemnek hevéssége okozza azt a közkeletű felfogást, mintha a kultúra nemzetiséghez kapcsolt fogalmában valami korlátlan terjeszkedés, imperializmus szükségképpen benne foglaltatnék. A kultúra fogalmának későbbi analízise rá fog mutatni e tévedés mivoltára, itt elég arra utalni, hogy a korlátlan terjeszkedésre való törekvés az imperializmus, az osztályuralom fogalmában, főleg ahogy a gazdasági rendszerben intézményesen stabilizálódik, csakugyan szükségképpen benne foglaltatik, úgyhogy (egyelőre eltekintve attól, van-e a nemzeti kultúrának csakugyan ilyen imperialisztikus lényege) a történelmi és szociológiai valóságban fellelhető tényleges imperializmus magyarázatára a gazdasági osztályimperializmus természetszerű korlátlansága teljesen kielégítő.

Persze ez a korlátlanság is lényegében nem természeti, hanem szociológiai. Minden imperializmusnak és elnyomásnak korlátolt, illetve korlátlan volta az osztályuralommal járó gazdasági kizsákmányolás, gazdasági és szociológiai lehetőségektől függ, és csak a mai helyzetnek, a fejlett kapitalizmus korlátlan terjeszkedési képességének örök törvénné váló hiposztázálása ad okot az ilyen félreértésekre. (Az osztályelnyomás például egy hűbéri természetű „Naturalwirtschaft”¹¹ keretein belül távolról sem korlátlan, amint azt a jobbágyság története éppen az újkori kapitalizmusra és pénzgazdaságra való átmenetében világosan mutatja.) És amilyen kevésbé állandó és a gazdasági struktúrától független a korlátlanságra irányuló uralmi tendencia, oly kevésbé állandó és független ettől a struktúrától az az egység, amelybe az elnyomók magukat az elnyomottakkal együtt konstituálják. Nyilvánvaló, hogy ez az egység annál intenzívebb, mennél jobban távolodik a gazdasági rend a Natural-

wirtschafttól, amivel a legszorosabb összefüggésben áll az elnyomók és elnyomottak között létező gazdasági és szociológiai kölcsönhatások mindig bonyolódottabbakká és intenzívebbekké válása, és ennek következményeként az osztálytagozódásnak mindig leplezettebben jogi és nyilvánvalóbban gazdasági természete (csak az úr és rabszolga viszonyát kell e szempontból a munkaadó és munkás viszonyával összehasonlítani, hogy ez evidenssé váljék, anélkül hogy azt akarnók állítani, hogy az utóbbi tagozódás nélkülözi azt az erősítő jogi szankciót; itt csak egy tendenciáról van szó). Annak az egységnek, mely ilyen módon jön létre, az ideologikus tükröződése a nemzet szociológiai fogalma. A nemzet mint szociálpszichológiai, mint ideologikus alakulat tehát azt a szolidaritásérzetet jelenti, melyet az egy államisághoz való tartozás az annak államjogilag alárendeltekben létrehoz. Ezért nem véletlen, hogy a nemzet problémája mint társadalmi és történelmi kérdés csak a fejlődő kapitalizmussal párhuzamosan lép fel. Egyszerűbb összetételű gazdasági rendszerek számára még mint kérdés sem merül fel, hogy az uralkodó osztályokon kívüliekben van-e ilyen szolidaritásérzés, és ez tőlük megkövetelhető volna-e. Ezek kizárólag mint az államiság objektumai, és nem mint szubjektumai szerepelnek, ami legpregnansabb kifejezését abban nyeri el, hogy az állam védelméből, a szolidaritás igazi dokumentálásából intézményesen ki vannak zárva. Amennyiben ezt tőlük egy rendkívül szorult helyzetben mégis megkívánják, a dolog természetéből kifolyólag egyúttal megszüntetik az uralkodó osztályon kívül levő jogi helyzetüket (például a rabszolgák felfegyverzését Rhodoszban, mikor azt Demetriosz Poliorketész ostromolta, azok polgárokká való emelése nyomon követte). Így a prekapitalisztikus államalakulatok számára magától értetődő volt egyfelől az uralkodó osztályhoz és a „nemzethez” való tartozásnak ez az egyet jelentése (például az antik polgárforradalom), másfelől a legtöbb nagy államnak belső labilis szerkezete és ezért nagyobb gazdasági és szociális rázkódtatások nélküli váltakozási képessége: itt nemcsak az ókori nagy birodalmak (perzsa, macedón stb.) labilis összetételére kell gondolni, hanem a középkori feudális államalakulatokra is, például az angol és a francia uralmak gyors változására Franciaországon belül a százéves háborúban. A prekapitalisztikus államszervezetekkel szükségképpen együtt járt az ilyen labilitás: az elnyomott osztályokhoz tartozók csak közvetve, csak uralkodó osztályok közvetítése által függtek össze az állammal, tehát tőlük egy azzal szemben való szolidaritást semmi-

képp sem lehetett elvárni, és senkinek sem jutott eszébe, hogy azt elvárja.

Köztudomású, hogy a nemzeti állam problémája a kapitalizmus kifejlődésével szimultán merül fel. Ennek két oka van. Egyik, hogy a kapitalizmus – gazdasági szervezettségének szociális előfeltételeként – minden rendi vagy kaszttagozódást megszüntetni igyekszik, és amennyiben nem sikerül is neki azt mindenütt egyformán keresztülvinni, mégis megteremti az állam tagjainak az államhoz való közvetlen kapcsolatát. (Ez az érteleme az úgynevezett állampolgári jogegyenlőségnek, s itt érthetővé lesz a XVIII–XIX. század kapitalista-liberális mozgalmaiban az ideologikus elem: ők a rendi tagozódás megszüntetésére törekedtek, de ez a reális burzsoá érdek ideológiájukban mint egy minden tagozódáson, tehát az osztálytagozódáson is felülemelkedő „általános emberinek” ideálja szerepelt. Itt is – mint előbb az osztály fölötti államnál – az ideológia felhasználja a fogalmak tisztázatlanságát, és összekeveri az osztálytagozódást a rendi tagozódással, de ez a fogalomzavar itt is csak alkalom, és nem ok.) A másik ezzel szorosan összefüggő motívum a gazdasági kapcsolatoknak olyan intenzívvé válása, hogy az állam egésze alkotta gazdasági egység, mely a védővámok, tarifakedvezmények stb. miatt a világgazdasággal szemben önálló egységet képez, minden egyes, az államhoz tartozó gazdasági individuumot nehezen leszakítható és leszakítás esetén az egzisztenciába nyúló kapcsolatokkal fűz emez egység fennállásához. Ez az egység tágasabb a nemzetiség fogalmánál, és független tőle. Éspedig nem csak abban nyilvánul meg, hogy egy elnyomott nemzetiség uralkodó osztályában érdekeltséget támaszt az elnyomó állam fennállása iránt, amikor is az illető osztály politikája bifurkálódik: mint „nemzetiség” küzd a maga autonómiájáért, az illető „nemzeten” belül, kifelé azonban, ha egy úgynevezett felszabadításról van szó, teljesen szolidáris elnyomóival (például az orosz–lengyel kapitalista osztály a cári Oroszországhoz való viszonyában). De megnyilvánul ez a kapcsolat abban is, hogy még az elnyomott, az állami egység által létrehozott gazdasági egység előnyeiben csak igen kevésbé részesülő osztályokban is kifejlődik egy bizonyos szolidaritás ezzel az egységgel szemben, ha akárcsak a félelem következtében, hogy egy esetleges elszakadás minden nagy előnye mellett a meglevő előnyöket megbolygatná. Természetes, hogy a különböző osztálystruktúrák itt okoznák a legnagyobb ellentéteket: például egészen másképpen fog ilyen körülmények között a nemzetiségi szeparatiz-

mus előharcosa, az intellektuális osztály reagálni, melynek osztályérdekei legközvetlenebbül esnek össze a nemzetiégi autonómia kérdésével, egészen másképpen a proletariátus, a kispolgárság stb. Fontos motívum itt természetesen annak a másik államnak, amely felé az „irredenta” törekszik, belső szociális és gazdasági struktúrája, összehasonlítva a saját államával; ha az például alacsonyabb fejlődési fokon áll, könnyen meg lehet, hogy éppen a különben legexponáltabban nemzetiégi osztály, az intelligencia fogja a saját államán belül való autonóm elhelyezkedést az elszakadásnál előnyösebbnek tartani.

De mint minden ponton, itt sem esik célkitűzésünk körébe az itt adódó kérdések érdemi tárgyalása, az elvi tanulság, ami a nemzet így megértett szociológiai fogalmából következik, úgy is elég világos már, hogy megfogalmazható legyen: a nemzet lényege az állam polgáraiban eleven szolidaritásérzés államuk fennállásával szemben, tehát róla talán több joggal még el lehet mondani, mint a nemzetiségről, hogy sorsközösség. A sors fogalma azonban itt némi interpretációra szorul; igaz, a sors fogalmában benne rejlik, hogy valami kívülről jövő, az egyénen túlevő hatalom, de csak olyan megtörténést vagy helyzetet tekinthet az egyén a maga sorsának, mely tőle való függetlenségének ellenére az ő lényegével a legszorosabb kapcsolatban van, amit vállalhat, amit vállalni akar; például ha valakinek egy téglá esik a fejére, azt semmiképpen sem lehet sorsának tekinteni, de a legvéletlenszerűbb találkozás is oka és alkalma lehet egy sorsszerű eseménynek, amelyet az ember még legborzasztóbb következményeiben is a magáénak tud, és a magáéként vállal. Ez a közösség azonban semmiképpen sem kényszeríthető ki sem egyének, sem embercsoportok számára. Amennyire jogi természetű és így kikényszeríthető az államhoz való tartozás, az állampolgári kötelességek teljesítése, amilyen spontánul működnek az osztály-, illetve nemzetiégi érdekekből folyó csoportelhelyezkedések, annyira nincsen és nem lehet semmiféle szankciója az – ideologikus – nemzetegységnek. Minden nemzetnek fennállása tehát attól függ, mennyire képes tagjaiban ezt a sorsközösséget, ezt a szolidaritást kifejleszteni. Amely államban nemzetiesség és nemzet összeesnek, ott ez a kérdés a dolog természeténél fogva kevésbé égető, mint egy több nemzetiségből összetettben; az elszakadás esetében fenyegető nemzetiégi elnyomás egy más államszervezetben elég motívum arra, hogy az osztályellentétek az állam korlátain belül döntessenek el. De egy vegyes nemzetiességű állam számára kimondható az a szociológ-

giai összefüggés, egy ilyen alakulat csak akkor képes tartósan fennállni, ha megvan benne a lehetőség nemzetté fejlődni, vagyis minden őt alkotó nemzetiségnek – mint nemzetiségnek – többet nyújtani, mint amit az önmaga számára, ha önálló állammá alakulna, létrehozni képes volna, vagy mint amit a vele nemzetiségileg homogén szomszéd állam nyújthatna neki. A nemzet szociológiai fogalmából következik tehát, hogy minden erőszak és elnyomatás csak felbontó hatású lehet számára.

8.

Mondottuk: a nemzet és a kultúra fogalmai – éspedig egymással a legszorosabb összefüggésben – az abszolút szellem színvonalán vannak igazán „otthon”. Mindkettőnek egymástól élesen elváló és az abszolút szellem síkján bár, de különböző színvonalú objektív és szubjektív jelentése van. A kultúra objektív jelentése az abszolút szellem objektívációinak, tehát tudománynak, művészetnek és vallásnak egy új, azok originer adottságától különböző egységbe foglalása; a nemzet fogalmának pedig, mely itt a kultúrától elválaszthatatlan, bár annak jelentési köre tágabb az övéénél, az a funkciója, hogy bizonyos kultúrobjektívációkat meghatározott kvalitású egységekké konstituáljon. Így a nemzet fogalma ezen a színvonalon nem tételezhető a kultúráé nélkül, csak arra vonatkoztatva, csak mint annak egységét adó elv kap adekvát értelmet, míg a kultúra fogalma tételezhető a nemzeté nélkül (például a középkori kultúra), ez esetben azonban szintén szükség van egy egységprincípiumra, mely a nemzet fogalmának összefogó szerepét betölti. Ez az egységprincípium lényegében történetfilozófiai, azaz a kultúra szintézise az abszolút szellem objektívációinak eredeti, a történelmi lefolyáshoz képest eltérő viszonylataitól független, új egységes vonatkozást ad a történetfilozófiai időhöz, mely sem az empirikussal, sem a történelmivel nem azonos. A történetfilozófiai időegységek, melyek korszakokba rendszerezik az abszolút szellem objektívációit, tartalmi, szubsztrátumegységek; azok a jelentésalakulatok foglalhatók csak össze egy-egy ilyen periódusegységbe, melyeknek tartalmi egyértelműen vonatkoztathatók egy ilyen közös egységet adó szubsztrátumra, melyeknek formái – eltekintve megformáltságuknak az originer érvényességétől – egyértelműleg egy ilyen szubsztrátumra mint megformálásuk végső intenciójára utalnak. A történetfilozófiai idő ilyen módon nem más, mint egy ilyen „közös” tarta-

lom, „közös” formaintéző foglalatja; „tartama” nem közönséges időbeli lefolyás, sem történelmi egyidejűség vagy egymásutániség, hanem ennek a közös intenciónak érvényességi köre, tekintet nélkül a többi időfogalmakra. A nemzet egyike ezeknek a történetfilozófiai egységfogalmaknak, egyike a legfontosabbaknak közülük, ha távolról sem az egyedüli is, ha kérdéses is, hogy a legfontosabb-e.

A nemzeti kultúra fogalma tehát az abszolút szellem színvonalán tételzett jelentésalakulatoknak új, de szintén ezen a síkon „otthonos” szintézisét jelenti. Így maga is természetszerűleg jelentésalakulat, mégpedig abszolút érvényű jelentésalakulat, melynek érvényessége teljesen független attól, hogy akad-e valaha és egyáltalán szubjektum, mely jelentését adekvát módon appreciálná. Ha például a „görög kultúra” jelentésalakulat érvényességének (nem megismerhetőségének vagy konkrét megismertségének) természetét vizsgáljuk, meg kell állapítanunk, hogy itt egy éppen olyan időfeletti és feltétlen érvényű jelentéssel állunk szemben, mint teszem a püthagoraszai tantételben. A mindig problematikus és mindig csak megközelítő konkrét megismerhetőségnek lehetősége és objektivitása az objektív jelentésnek éppen ezt a minden ráirányuló aktustól független és feltétlen érvényességét tételezi fel; a konkrét megismerésnek csakis az ő többé-kevésbé tökéletes megközelítése lehet mértéke, ez az objektív jelentés (*noema*) az a bizonyos „valóság”, amelyen egy kultúra megismerését mérjük. Remélhetőleg nem szorul tehát bővebb magyarázatra, hogy a nemzet eme fogalmának semmi köze sincs a szociológiaihoz.

A megismerés kérdésével azonban már egy lépést tettünk a kultúra szubjektív értelmezése felé. Itt két egymástól lényegesen eltérő szubjektív értelmet kell megkülönböztetnünk: a kontemplatívot és az aktívát. A megismerés aktusa persze még nem jelenti a szubjektív színvonal elérését; a tiszta megismerés, ha ismeretelméletileg új színvonalat jelent is az objektív jelentésalakulattal szemben, a mi szempontunkból mégis lényegében az objektivitás oldalán marad, mint egy ahhoz hozzárendelt, kizárólag abból értelmezhető, egyedül reá vonatkoztatva értelmes aktus. Azt a kérdést, hogy a „megismerő” aktus esetleg a kontemplatív kultúr-aktust mint a maga lehetőségének előfeltételét megkívánja, a kultúr tudományok ismeretelmélete van hivatva eldönteni. A kultúrára kontemplatív irányuló attitűd, ha nem is tételezhető függetlenül a kultúra objektív fogalmától, mégis egy bizonyos szabadságviszonyban van vele szem-

ben: maga is része a kultúrának, a kultúra egy új tételezési színvonalát jelenti, amelyben az objektív kultúra tárgyiasságai új szintézisben foglaltatnak össze; röviden a szubjektív és kontemplatív kultúrfogalom azt az értelmet jelenti, amit a szubjektum mint kultúrlény és nem mint megismerő alany számára a kultúrobjektivációk nyernek. Nagy tévedés lenne ezt a szintézist szubjektív alaptermészete miatt pszichológiaiak képzelni, mert az értelem, amit a kultúra ilyen módon a szubjektum számára a szubjektumban elnyer, lényegében értelem, jelentés természetű, tehát ha kizárólag a szubjektumban tételeztetik is, azért annak „lelkiallapotaival” mint azoktól független, értelmes jelentés áll szemben, az érvényesség síkján áll, és hozzájuk irányítva Sollen-karaktere van. (Itt végre nem hajtható analízisek kellenének annak kimutatására, hogy ennek az érvényességnek miben áll az objektív kultúrától független „objektivitása” és érvényességének mértéke.) A kontemplatív aktus számára a nemzet még éppen úgy szerepel, mint az objektív kultúrában, mint egy tárgyiassági forma a sok közül, még kizárólag a kontempláció tárgyának oldalán állók, és nem fűzik a szubjektumhoz intimebb lényegbeli kapcsolatok a többi tárgyiasságokat teremtő princípiumoknál. Ez a viszonylat lényegében megváltozik a kultúrához való aktív állásfoglalásban. A számba jövő szubjektum itt is a kultúrát élő ember, de itt a hangsúly a hozzá való aktív állásfoglaláson, a benne való cselekvő részt venni akaráson van, ami persze nem kell hogy tudományos, művészi stb. produktivitással essék össze, hiszen akárhány példájára lehetne rámutatni annak a különös helyzetnek, hogy az objektív kultúra nem egy döntő értékének emberi producense mint szubjektum teljesen kívül állott a kultúra összefüggésén, önmagában nem létesített sem kontemplatív, sem aktív kultúrszintézist. (Ennek szerkezeti okaira, melyek az abszolút szellem színvonalán tételezhető objektivációk originer érvényességeinek a kultúrszintézisben létrejövő érvényességükhöz való viszonyukban rejlenek, itt nem lehet rámutatni.) Ez az állásfoglalás, éppen úgy, mint a kontempláció, maga is a kultúra síkjára tartozik, de abban tér el tőle, hogy itt a kultúra objektív világa mint egy kultúrakarat tárgya van tételezve; itt tehát nem egy kultúra appercepciójáról, hanem egy kultúra megteremtésére való törekvéstről van szó – illetve pontosabban: egy kultúrában való elhelyezkedésre, egy kultúrában való életre irányuló törekvéstről. Míg tehát a kontemplatív aktusban az összes volt és jelen kultúrák egy síkon, a jelenén (persze az örök érvényű múltakat jelenné változta-

tón) vannak tételezve, addig az aktív szubjektivitás intenciója lényegében egy, a jelenből kinőni készülő jövőre van irányítva, és minden múltnak ez a jövő felé fordulása ad csak értelmet és jelentőséget. Ezzel egy új szintézis jön létre a kultúra alkotta tárgyiasságrendszerben, melynek számunkra leglényegesebb ismertetőjegye az, hogy a nemzet mint egységprincípium az objektum oldaláról átkerül a szubjektuméra. Azáltal ugyanis, hogy a kultúra itt mint fejlődő kontinuitás van tételezve, a közös tartalmat egységgé foglaló elv szükségképpen a szubjektum teremtmő, a jövő felé vivő aktusában van, ha ennek az aktusnak lényege másfelől abban rejlik is, hogy levonja a múlt összes konzekvenciáit, hogy valóságokká változtassa annak lehetőségeit, hogy egyszóval megtartsa és továbbvigye annak kontinuitását. A nemzet, mint tudjuk, a kulturális jelentésalakulatoknak ilyen tartalmi egységprincípiuma, és mint ilyent az aktív szubjektum kultúrát teremtmő törekvésében őt illeti meg elsősorban az a szerep, hogy az adott múltat a feladott jövővel összekapcsolja; más szóval: a nemzet az az egység, amelybe a kultúrát teremtmő szubjektivitás kvázi beáll, hogy árjától továbbvive, de egyúttal annak irányt is szabva, hatékonyan siethessen a megalkotandó jövő felé. Bizonyos: az itt adódó egységprincípiumok közül kétségtől a nemzet a legfontosabb, de mint az objektív kultúráról mondtuk már, távolról sem az egyedül lehetséges. Úgy, ahogy az objektív kultúrán belül létrejöhetnek a nemzetnél átfogóbb egységek, lehetségesek annál szűkebb körűek is (athéni, firenzei stb. kultúra), úgy a szubjektív kultúra aktív megteremtésénél sem tekinthető a nemzet az egyetlen lehetséges egységet létrehozó elvnek. Persze a különböző egységprincípiumoknak egymáshoz való viszonya itt más természetű, mint az objektív kultúrájánál volt; míg ott a tárgyak tartalmi egységétől függött, hogy melyik ilyen egységprincípium foglalhatta őket össze egységes szintézisben, vagy hogy lehetett-e ugyanazokat a jelentésalakulatokat mint különböző szintézisek alkatrészeit tekinteni, itt a szubjektív beállítottságok történetfilozófiai helyzete és tipológiája határozza meg, hogy mikor milyen szintézis lehetséges, és válhatik kultúrát megtermékenyítővé. (Ebből látszik, hogy ez a szubjektivitástípus sem pszichológiai; sohasem az egyén „lelkialapotától” függ a beállítottság, hanem ellenkezőleg, egy történetfilozófiai, tehát érvényességi síkon tételezett konstelláció határoz a lehetséges szubjektivitások megvalósulásai fölött.) De akármilyen legyen is az itt tételezhető nemzetfogalomnak viszonya az egyéb lehetséges egységprincípiumokhoz, bizonyos, hogy az

egység alapjául szolgáló tartalmi közösség köre semmi szükségszerű kapcsolatban nincs azzal az egységkörrel, mely a szociológiai nemzetfogalmat konstituálja. Nemcsak azért, mert minden nemzeti kultúra fogalmához az általa teremthetően és termékenyítve interpretált „idegen nemzeti” jelentésalakulatok éppen olyan elválaszthatatlanul hozzátartoznak, mint a „saját” nemzetbeliek (például a klasszikus irodalom nélkül egy modern kultúrának „nemzeti” egysége sem volna elképzelhető, ha az az aktív interpretáció következtében mást és mást jelent is mindegyik összefüggésben); nemcsak azért, mert az így létesülő kulturális nemzetegység fogalma egyáltalában nem fedi a szociológiai nemzetét, hiszen tételezhető olyan történelmi és szociológiai körülmények között, melyek ezt a nemzetfogalmat nem ismerték és nem ismerhették (például az antik Görögország, ahol az egyes városállamokon belül létrejövő szolidaritás-élmények felelnek meg a modern szociologikus nemzetérzéseknek, míg a görögségről mint kultúrában egységes nemzetről igenis lehet beszélni), és még ha a két nemzetfogalom történelmileg egyidejű is, abból még egyáltalában nem következik semmi konvergencia közöttük (például a svájci németiség szociológiailag a svájci, a kultúrában a német „nemzethez” tartozik); hanem főleg azért, mert a szubjektumok, amelyek a „nemzethez” tartozás aktusát végrehajtják, az intencionális objektumok különbözőségénél fogva lényegileg különbözők, és igen különbözők az aktusok is, amelyekkel a kétféle nemzet tételeztetik. A szociológiai nemzet tételező szubjektuma az empirikus én, a „valóságos”, az „élő” „ember”, a tételezés aktusának lényege azért egy érzés, amelyből valóságos, az életben belül elhelyezkedő cselekvések fakadnak; ez a nemzeti érzés, mint láttuk, csak annyiban tekinthető tényleg létezőnek, amennyiben ilyen spontán cselekvések lehetőségét hordja magában. A kulturális nemzet szubjektuma ellenben nincsen a valóság színvonalán tételezve, és ha pszichológiailag olykor vagy akár gyakran igaz is, hogy a kulturális nemzethez való tartozás szintén egy spontán aktus eredménye, éppen lényegét, értelmét tekintve nem más, mint egy ontológiai hovatartozás teremtő végrehajtása a szubjektumban, mely ezzel az objektumot tételező aktussal szimultán kulturális szubjektumnak tételezi önmagát. Tehát a szociológia síkján adódó spontaneitás lényegében több valóság között való spontán választást jelent, mely választásnak motívumai azonban szociológiailag szükségszerű ok- és okozatsorok, úgyhogy a választás pszichológiai spontaneitása ellenére a szociológia *kauzális szükségszerű*

ségeinek van alávetve. A kulturális nemzethez való tartozás még kevésbé „szabad választás” tárgya, de az itt érvényesülő ontológiai szükségszerűség, mint az etikában, az egyedüli lehetséges emberi szabadságnak, az empiria kauzális megkötöttségétől való megszabadulásnak a kifejezője: az önmagát, az önmaga lényegét választás aktusa ilyen ontológiai szükségszerűségében és azzal identikusan a szabad szubjektum szabad önmagát tételezése. Fichte, akit az utóbbi időkben önkényesen kiragadott idézetek alapján szeretnek a nacionalizmus hirdetőjének feltüntetni, így jellemzi a két nemzetfogalom közötti különbséget: „Welches ist das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht. Jener Staat, der gefährlich fehlgreift, wird mit der Zeit freilich untergehen, demnach aufhören auf der Höhe der Kultur zu stehen. . . Mögen dann doch die Erdgeborenen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge ihr Vaterland anerkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, wass sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist.” (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. XIV. Verlag.¹²)

9.

Felmerül most már az a kérdés: mi összefüggés van mégis a kultúra két legutoljára tárgyalt fogalma között? Mert világos, hogy minden nacionalisztikus ideológia éppen e kettőnek identifikálásán épül fel: a szubjektív és aktív értelemben kulturális nemzetek sok tekintetben az etikaival rokon érvényességét (e két érvényesség mélyre menő különbségét ez összefüggésben nem lehet tárgyalnunk) az ideológia belehelyezi a szociológiai nemzetfogalomba, és az abból indokolt esetekben kauzálisan következő szolidaritásérzést e kultúra nevében hiszi az állam tagjaitól Sollen-ként megkövetelhetőnek. Az eddig elmondottak után aligha lesz már szükséges e felfogás ideológiai természetét részletesen kimutatni, hiszen nyilvánvaló, hogy a benne foglalt színvonal és tárgyiasság összetévesztése mögött az államban uralkodó osztálynak ez a törekvése van elrejtve; a benne a szociológiai helyzetéből szükségszerűen következő szolidaritásérzést saját államalakulatával szemben azoktól az osztályoktól is – a nemzeti kultúra „etikai” érvényessége nevében – megköve-

teli, amelyekben ez a szolidaritás az itt egyedül kompetens szociológiai kauzalitás által sehogy sincs – vagy legalább kellőképpen nincs – meg-alapozva; mely követelés „etikai” hangsúlya még azzal az ideológiai következménnyel is jár, hogy mivel minden etikai Sollen feltétlen érvényű, és nem lehet megegyezések és rekompenzációk tárgya, az uralkodó osztály felmentve érzi magát azon kötelezettség alól, hogy a szociológia síkján tételezett nemzetérzéshez szükséges szolidaritásnak a többi osztályban való tényleges felkeltése kedvéért tényleges osztályérdekeiből bármit is feláldozzon.

Komolyabb kérdés azonban, hogy ezen a tisztán ideologikus természetű identifikáláson kívül van-e kapcsolat a két nemzetfogalom között. E kérdés értelmes feltevését egy dilemma előzi meg, amelynek csak egyik megoldási útja teszi a kapcsolatot egyáltalában tételezhetővé: a kultúra arisztokratikus vagy demokratikus mivoltának dilemmája; az a kérdés, megvan-e minden emberben az ontológiai lehetőség arra, hogy magát mint a kultúra aktív szubjektumát tételje. Ez a kérdés lényegében ontológiai metafizikai, mert a minden ember kultúrképességének bármilyen pszichológiai vagy szociológiai természetű tagadása annak metafizikai igenlése mellett az állásfoglalás lényegén – mint mindjárt látni fogjuk – nem változtathat semmit. Nem tarthatjuk itt feladatunknak a kérdés érdemére a választ megkeresni, hanem kizárólag a problémák összefüggésének szerkezetét próbáljuk megvilágítani, amely szerkezeti összefüggésben a dolog természetéből önként következőnek látszik, hogy csak a minden ember kultúrképességének metafizikai igenlése mellett lehet a két nemzetfogalom egymással kapcsolatba hozásáról egyáltalán beszélni. Minden arisztokratikus kultúrkoncepció önmagával kerül el-lentmondásba, ha a kultúra nevében követel szolidaritást azoktól, akiket kultúrafelfogásának metafizikai lényegével örökre és lényegükből ki-folyólag kizár a kultúrához való normatív kapcsolatból. Az ő számára tehát csak vagy a faji egység naturalisztikus és így dogmatikus metafizikája, vagy az állam érvényességének az abszolút szellem színvonalára való jogosulatlan emelése, vagy egy spontán naturalisztikus hatalommetafizika van mint ideológiai lehetőség adva; a kultúraközösségre hivatko-znia még ideologikusan is megengedhetetlen. Bonyolódottabbnak lát-szik a másik kultúrafelfogásnak a szociológiai értelemben vett nemzet-hez való viszonya, de ez a látszólagos komplikáció megszűnik, ha szem-előtt tartjuk, hogy egy jelentésalakulatot vagy ontológiai tényállást csak

úgy lehet az empirikus valósággal kapcsolatba hozni, ha köztük egy Sollen természetű összefüggést tételezünk, ha tehát az érvényességi alakulatoknak az empirikus valósággal szemben, amelyre vonatkoztatjuk, a megvalósítandó ideál hangsúlyát adjuk. A szubjektív kultúra demokratikus felfogásából tehát természetszerűleg ez a politikai program következik: mindent meg kell tenni, hogy minden ember – mivel ontológiai lényegénél fogva lehet a kultúra alanya – minél gyorsabban és biztosabban birtokába jusson azoknak a lehetőségeknek, amelyek számára ennek az aktusnak reális megvalósulását biztosítják. A politika viszonya minden nem intézmény jellegű összefüggéshez, ezért a kultúrához is lényegében negatív: nem tehet egyebet, mint elhárítani azokat az akadályokat, amelyek egy ilyen természetű viszony megvalósulásának útjában állanak. Az összes emberek kultúrképességének reális (pszichológiai vagy szociológiai és nem metafizikai) természetű tagadása tehát nem-hogy gyengítené a metafizikai igenlésből következő politikát, sőt inkább arra alkalmas, hogy azt konkretizálja, annak politikailag határozott célt és irányt adjon: azok a pszichológiai vagy szociológiai motívumok, amelyek arra vezetnek, hogy a létező emberek összességének aktuális kultúrképessége tagadtassék, teszik e politikának reális szubsztrátumát, ezeknek intézményes megszüntetése lesz ennek a politikának igazi feladata. Ennek a feladatnak meglátása elől azok az ideológiák, amelyek nem helyezkednek a ridegen arisztokratikus álláspontra, vagy olyan módon akarnak kitérni, hogy a szubjektív kultúra reális tételezési lehetőségének szociológiai előfeltételeit alábecsülik: tisztán etikainak tüntetik fel ennek az aktusnak a lehetőségét, amelyet végrehajtani mindenkinek módjában áll, ha akarja (tehát csak rajta áll, hogy a két nemzetfogalom számára nem esik össze); vagy absztrakt lehetőségek intézményes megadását cserélik fel a konkrét lehetőségek valóságos megteremtésével, például általános tankötelezettség, múzeumok stb. nyilvános és ingyenes használata, anélkül hogy a szociológiai helyzet folytán az emberek többségének módjában állana tényleg élni az így absztrakte megadott lehetőségekkel. A szubjektív kultúrában tételezett nemzeti a maga igaz vonatkozásában a szociológiai valóságra, tehát mint Sollen és mint a feléje haladó politikai program egyedül a szocializmusban jut kifejezésre (ott sem mindig a kellő világosságban és élességgel); minden más állásfoglalás csak ideologikus elhomályosítást adja a valóságos tényállásnak.

Mert a kulturális nemzetfogalom összeesése a szociológiaival – leg-

alább mint ideál – jelzi minden, a nemzetiségi kérdésben való állásfoglalásnak legmagasabb színvonalát addig, ameddig a konkrét, az aktuális történelmi valóság síkján maradunk. Hogy ezen egységen túl nem tételvezhetünk-e történetfilozófiaiilag még magasabb rendű egységeket, az nem érinti ennek a kérdésnek megoldását; az a kérdés például, hogy mindazon szociológiai természetű akadályok elhárítása, amelyek az emberek valamennyiének valamely nemzeti kultúrközösségbe való aktív és szubjektív tartozását meggátolják, nem szüntetné-e meg a szociológiai színvonalon tételezett nemzetet egyáltalában, és nem teremtené-e egy, a most elképzelhetőktől radikálisan különböző szociológiai struktúrát, túlmegy az ebben a dolgozatban előttünk álló célkitűzésen. De éppen mert nem szándékoztunk egyebet és többet adni, mint a ma lehetséges állásfoglalások és ideológiák alapját képező fogalmak szerkezetét és tételezési színvonalát vázolni, mert távol tartottunk a fejtegetésektől minden történetfilozófiai utópiát, újból kell hangsúlyozni azt az eredményt, amelyre ezek a meggondolások minden mozzanatukban ráutaltak: a nemzeti kultúra összefüggése a hozzátartozó szubjektumokhoz ontológiai jellegű, tehát minden cselekvésünk csak azokat az akadályokat háríthatja el az útból, amelyek az ontológiai kapcsolatok reális megvalósulásának útjában állanak; ilyeneket – a dolog lényegét tekintve – teremteni, létrehozni, az emberekbe belenevelni vagy azokba szuggerálni lehetetlenség. A kultúrának holmi imperialisztikus korlátlanságra törekvő tendenciákat tulajdonítani tehát vagy szerkezetének és tételezési színvonalának teljes félreismerését jelenti, vagy ismét ideológia. Mivel a természetbeli bellum omnium contra omnesnek¹³ a társadalomra és a történelemre való alkalmazását mint színvonal-összecserélést, mint naiv és dogmatikus metafizikát ismertük fel, nem marad más hátra, mint ez ideológia mögött annak reális szociológiai szubsztrátumát felkeresni: a kapitalisztikus uralkodó osztályok korlátlanságra törekvő gazdasági, szociális és politikai expanzióját. És ezzel eljutottunk a sajnos felette vázlatos színvonal- és szerkezetelméleti elemzések negatív, de következményeiben mégsem egészen meddő eredményéhez: minden természeténél fogva korlátlanság felé haladó, tehát imperialisztikus törekvés a szociális valóság színvonalán, amely – mint láttuk – az egyetlen színvonal, ahol róla értelmesen beszélni lehet, lényegében mindig egy olyan uralkodó osztálynak vagy az uralkodó osztályok olyan egyesülésének expanzív törekvése, amelynek az adott gazdasági és szociális helyzet mellett módjá-

ban van és érdekében áll a gazdasági kizsákmányolást korlátlanul, ameddig reális hatalma megengedi, kiterjeszteni. Minden imperialisztikus kapcsolatban felmerülő nemzeti vagy nemzetiségi probléma ennél fogva, ha lehántjuk róla színvonal-összecserélésből és fogalomzavarból táplálkozó ideologikus burkát, lényegében osztályproblémának bizonyul. A nemzetiségi kérdésnek olyan megoldási kísérletei tehát, amelyek a fennálló osztályuralmat érintetlenül hagyják, vagy dilettantikusak, vagy ideologikus természetűek; nem tudják vagy nem akarják a kérdés valóságos szociológiai összefüggését és így megoldásának egyedül lehetséges színvonalát meglátni. Az érdemi megoldások útjai és problémái azonban szükségképpen kívül esnek az itt magunk elé tűzött feladat lehetséges határain.

ERNST BLOCH: GEIST DER UTOPIE

*Die Gestalt der unkonstruierbaren Frage*¹ című esszé ennek a nehezen megközelíthető, ezoterikus, a mi korunk dekadens misztikájának eltorzult nyelvén megírott könyvnek a kulcsa. E fel nem vethető kérdésről van szó benne mindenütt, művészetben, irodalmon, zenén, filozófián keresztül folyton csak ezt kerülgetjük, s ha nem érjük is el sehol, ennek a kötetnek korhoz kötött történeti értéke mégis az, hogy a mai írásokhoz képest meglepő transzparenciája van, s a metafizikai élményanyag telvényé szavakon, szellemességeken, affektáción keresztül is átvilágít.

Fontos, hogy ebben a könyvben újra láthatóvá lesz, s mai fogalmazásban tétetik tudatossá, hogy van egy ilyen fel nem vethető kérdés, melynek lényegéhez tartozik, hogy konkrét alakban soha el nem érhető, mert minden értelemmel követhető problémafelvetést transzcendál, s hogy azért mégis adva van, mert minden nagy metafizikában érezhetően jelentkezik, mint a problémák mozgásának irányítója, mint a törhetetlen vágy, melyről már Platon beszél. E fel nem vethető kérdés jelenlétét ismeri fel a középkor negatív teológiája, mikor rámutat arra, hogy vannak dolgok, melyekről nincsenek adekvát fogalmaink, ugyanerre utal a „coincidentia oppositorum”² gondolata is, midőn az elérhetetlen elértségét a gondolkodás tézis–antitézises világán túlra helyezi. Ugyanezt a semmiképpen sem elérhető próbálják a kizárás módszerével megjeleníteni a misztikusok és eksztatikusok vallomásai, melyekben csak az odavezető út van leírva, s az, ami utána van, s a kettő közötti üresen hagyott helyen kirajzolódik legalább a ki nem fejezhetőnek toposza.

De nem csak a misztika foglalkozik evvel az el nem érhetővel, minden nagy filozófia kiindulópontja ez volt, akár azt kérdezte, mi a világ lényege, akár azt, hogy én ki vagyok. A filozófiatörténet tragikuma s gyakran egyes gondolkodóé is az, hogy a felvetett kérdéssel a fel nem vethetőtől

mindinkább eltávolodik, mert a konkrét megfogalmazás ösvényére lépve a fogalomból adódó konzekvenciákat kénytelen követni. Mikor még ott tartunk, hogy a világ s a magunk lényegének kérdését vetjük fel, s a kérdés ősegyyszerűségében tiszta és naiv, akkor még él benne az elcsodálkozás magunkra eszméltető döbbenete, de amikor öncéllá válik ez a kérdés, s a világ lényegének kérdése helyett azt kérdezzük, melyik az az elem, mely teljesíti mindama követelményeket, melyek a lényeg *fogalmából* következnek, vagy úgy kérdezzünk, hogy milyennek kell lennie a lényeknek, hogy az megismerhető legyen, akkor a spontánul kifakadt elcsodálkozást a problémamegoldhatóság előre készen levő fogalmi vágányára toltuk, s a kérdés gördül magától tovább, s mi követjük, amerre nincsen már tulajdonképpen semmi keresnivalónk. A problémátörténet folyamán megfigyelhető, miként csúsznak a megfelelheteretlen kérdések helyére az olyanok, amelyekre lehetséges, vagy már van is válaszuk. A logika és ismeretelmélet kérdései felváltják a tiszta elcsodálkozást, s elfelejtetik a kérdés volt végső értelmét, csak hogy a saját elérhető válasszaikat találhassák elénk. Így kerül azután Istent és magunkat kereső nyugtalanságunk helyére a világ megismerése és a dolgoké.

A misztika evvel szemben mindig a filozófia lelkiismerete, mert mégis mindig a végső kérdésekre emlékezteti. Ezért van az, hogy a „szakfilozófus” vele szemben annyira ideges, érzi, hogy egy régi ígéretere emlékeztetik, melyet teljesíteni nem akar. Bloch könyvének is ez a jelentősége, hogy ezt a követelést eleveníti fel a ma filozófiájával szemben. Ő is abban a misztiko-ezoterikus történeti folytonosságban áll benne, mely a filozófia fejlődésén belül az elemző s rendszerező irányt megelevenedett lelkiismeretként mindig kísérte.

Ez a metafizikai eredetű élményanyagra figyelő irány nem volt mindig egyképpen erős, éppúgy megvoltak a maga virágzási és elmerevedési periódusai, mint a fogalmakat elemző, egzaktságra törekvő folyamnak, s noha az utóbbi irány – mint említettük – mély ösztönből jövő irtózáttal helyezkedett szembe vele: a nagy filozófiai szintézisek idején éppen ezek a felszaporodó metafizikai meglátások hatnak megtermékenyítőleg a rendszereket teremtő filozófiára. Platón, az újplatonizmus, Augustinus, Cusanus, Spinoza, a német romantika filozófiája s különösen Schelling – mind e két irány találkozásából, egymásra hatásából jöttek létre, bennük a metafizikai irány újra recipiáltatik. A jellegzetesen racionalisztikus korszakokban sem hal ki egészen ez a misztikus irány, csak háttérbe

szorul, alakot változtat. A felvilágosodás korszakában a csodaszerűnek és hátborzongatónak kérdéséig sekélyesedik, majd pedig tisztára a misztikus élmény hangulatának kérdésébe merül el, s az írók megelégszenek, ha az eksztázisszerű élményeik liráját tudjuk megéreztetni vallomásaikon keresztül. Az ilyen korok a misztika dekadens periódusai, a kor szellemében nincsen meg az igazi metafizikai élményképesség, s a legjobbak is csak a küszöbíg jutnak el, s világosságot látásuk hézagos és szakadozott, s írásra, vallomásra kerülven a sor, a hézagokat a korból származó vagy empirikus énjükből fakadó különbségekkel kénytelenek kitölteni.

Az igazi nagy misztikusnak a látomásai összefüggőek, rendszeresek, még ha nem is a racionalizmus ehhez képest idegen rendszerével igazolhatók. Meglátásaik homogének, egymáshoz vezetőek. A misztika dekadens periódusában csak itt-ott csillan fel az igazi élményanyag, s ahol ez kifogy, ott keveredik tudakossággal, esztétikai hatásokkal, szellemességgel és modorossággal.

Ez a dekadens heterogeneitás legjobban a stílusban fejlődik ki. A misztikus stílusa természetesen nem lehet azonos a rendszerező filozófuséval; másképpen kell írnia annak, akinek más a mondanivalója, de mégis, itt is kritérium a homogeneitás és a folytonosság. A misztikus stílusnak éppúgy megvan a maga tradíciója, mint a tudományos filozófiának, s a tradíció vonala csak ott törik meg, ahol az élményanyag folytonosságában hézag támad. Ilyenkor, mint ahogy az élményanyag szurrogátát, a stílus is szurrogát elemekből tevődik össze, s leggyakrabban az eredeti élménytől egészen idegen, a korban uralkodó valamilyen stílus nyelvén szólal meg.

Bloch könyve a mi korunkból termett példája az ilyen, a misztika dekadenciájából támadt vallomásnak, s minden érdekessége, jelentősége és hibái ebből vezethetők le. Bárhol is olvassuk, olyan ez a könyv, mint egy félbeszakított beszélgetés, egyes részeit értjük, s mégis – miként az elejét nem hallott beszélgetésnek – előfeltételezéseit, élményelőzményeit magunknak kell kikövetkeztetnünk. Itt-ott felcsillan egy-egy meglepő meglátás, s a szívünkbe hasít, majd oldalakon keresztül alig érezhető.

Hogy szándékosan szisztémaellenes – nem ez a kifogás. A misztikus érzi legmélyebben, hogy a gondolataritmetika sokszor egész tetszetős architektúrát hoz létre, s mindez az igaztól, a mondanivalótól mégis meszsze elmarad. A baj azonban Blochnál az, hogy a logikai vehikulumról le-

mondva, a stílus és az esztétikai szimmetriák áldozatává lesz, feladván a szigorú logikus kapcsolást, nem képes elérni azt a sajátos homogén rendszert, mely az ilyenfajta élmények önmagukat teljesítése. Vallásos intenciója az esztéticizmusba fullad, s legjobb képei is olyanok, hogy közben és a dolgok közé állnak, a kép, a hasonlat *szebb*, mint amit meg akar világítani, rajta felejtjük a szemünket, megfeneklünk a képben, s nem jutunk el a dologig, amelyet ábrázolni akar. A dekadens stílus jellemzője az is, hogy értékei nem a kifejezendővel függnek szervesen össze; az egyes kvalitások egy, a dologtól idegen fejlődéssorból kölcsönöztek, *önmagukban* értékek, s nem az egészhez képest azok, nem gyökérből nőtt virágok, hanem rákötözte őket valaki a tőre.

A misztikusokat jellemző maxima, példabeszédeket idéző kedve önála is feltalálható, s különösen a paradoxiót szereti. De akárhány paradoxonja lényegében nem is az, csak esztétikai szerkezetében azonos vele. Hogy az ilyen paradoxon meglepő, az csak a gondolatok sorrendjének kifordításából, az egymásra nem vonatkozó meglepő csoportosításából ered. A paradoxon itt nem oracionális elem, hanem a logikai disszenzív kategóriáknak esztétikaiakkal való helyettesítéséből támad csupán.

Stílusában az élménytelt helyeken felcsillan az ősi misztikus tradíció, és általa a kifejezhetetlen, néha mágikus erejű szavakra talál, de közvetlenül szomszédosan ezután, a holt helyeken, céltalan szellemességekkel kerüli meg az író önmagát. Ilyenkor a német zsurnalizmus Börnétől, Heinétől öröklött nyelven beszél, noha kiérződik, hogy amíg Blochhoz került ez az írásmodor, Nietzsche, Kierkegaard-on, Kassneren,³ Simmelen finomult, s legvégül pedig a német expresszionizmus sütötte rá a bélyegét.

Mindezek a hibák a korával függnek össze, az idővel, amelyben él, van azonban még egy hiba, mely kizárólag empirikus énjéből fakad, s ez az, hogy Bloch nem megbízható. Mint ahogy léteznek megbízható és nem megbízható tudósok, úgy vannak megbízható és megbízhatatlan eksztatikusok. A misztikus élmény szintén egyik fajtája a tapasztalásnak, még ha nem is mindenki lehet a részese, s itt is lehet törhetetlen hűséggel beszámolni, végső egyszerűséggel és igazán, vagy lehet belekeverni meghamisításként sok olyat, ami nem a legmélyebb énünkől fakad.

Blochnak legfőbb baja, hogy intelligibilis énje empirikus énjétől teljesen idegen. Végső énje a kiválasztottakéval rokon, míg empirikus énje az

a réteg, ahol a dialektika rétegeződik, s az okoskodás önmagát tükrözően hiú.

Néha az egyik gondolatot csak a másik gondolat kedvéért gondolja, s nem arra figyel szakadatlanul, amiért egyedül érdemes minden beszéd, majd pedig pusztá idegfinomságokat misztikus tapasztalássá nagyzol lelkiismeretlenül. Írni tud akkor is, mikor nem fűti semmi se, s hogy leplezze a hiányt – magát csalva –, önmagának rutinier-je lesz, úgy, hogy észre sem veszi.

És mégis: ma fontos ez a könyv, mert bizonyítja azt, hogy még mindig van metafizikai élményanyag, s a látás egyszer talán újra fogékonyrá válik ez iránt. A teoretikus filozófia ma újra ott tart, hogy elvben koncedálja a metafizikát, a rendszerekben megvan az üresen hagyott helyé, csak nincsen élményeken átszivárgó tapasztalás, mellyel azt kitöltené.

Bloch ma az egyetlen, aki előtt újra probléma a születés, az élet, aki különbségeket lát az istenek között, s vonatkozást az ismeretlen végső magunk, a testünk és a sors között, s a halálról s a szerelemről úgy tud beszélni, hogy az nem banalitás.

Az ilyen könyvek őrzik meg s adják tovább azt a tradíciót, melynek éber befelé fordítottságából fakadhat csupán az eljövendő filozófia új metafizikája, s ha Bloch könyve nem is megérkezés, járható út legalább, gyommal és dudvával benőtt ösvény, mely mégis csak odavezet.

LESZNAI ANNA: ÉDENKERT

Mikor Lesznai Anna virágos párnákkal bélelt szobájában felolvasta nekem újabb verseit, elgondolkoztam azon, hogy van az, nekem ezek a versek annyira tetszenek, pedig magvuk, ez a mélyről jövő, Istentől való áthatottság nekem abszolút idegen. Gondoltam, talán nem tudom ezeket a verseket objektíven megbírálni, mert Lesznai Annát, az embert nagyon szeretem. De most azt hiszem, hogy talán éppen e fölött a világnézetbeli szakadék fölött, mely Lesznai Anna és én között van, jobban tudom látni poézisa szépségeit, nagyobb perspektívából, mint azok, akiket mindenekfölött érzésbeli *tartalma* ragad meg.

Hihetetlen gazdagságot rejt magában ez az izléses, szürke könyv. Ezek a versek nem jelentenek forradalmat az irodalom terén, ez a könyv egy művészete delén levő, kiforrott egyéniség dús szüretje. Az *Édenkert*ben nem bimbóznak a virágok, éretlen hullnak a gyümölcsök a súlyuk alatt görnyedő ágakról, az édes gyümölcsle patakokban folyik a zölddel szegett árkokban, és a szőlőfürt akkora, mint a kánaáni szőlő, melynek súlyát csak két ember vállá bírta emelni. Ha a kritikus pápaszemén keresztül nézem a verseket, inkább többet látok ebből, ami jó is, kíváncsú, mint keveset. És talán ez a sok az, ami ront. Nézzük csak ezt a sort – egy nagyon szép vers nagyon szép sorát:

Áldott elérés ára érett megállás.

Itt a mondanivaló sok és súlyos, és a technikai dekoráció, a szavakkal való bravúros játék meglepő. De éppen az a hálátlan bravúr dekoratív sort csinál belőle, az olvasó a szavak játékától megigézve nem veszi észre a mondanivalót. A tartalom és a külső forma, mert mind a kettő csodá-

latosan gazdag, lerontja egymást, helyett hogy a forma a tartalom szolgálatába álljon, mint egy sorral feljebb:

Mert kerted van, nem lehet kerted az egész világ

Ez a sor talán kevésbé „szép”, de sokkal erőteljesebb. És ezzel a jelen-séggel, ezzel a túltengő gazdagsággal még sok helyütt találkozunk, ami annál is meglepőbb, mert sokszor viszont Arany János-i egyszerűség cseng a versből. Itt van ez a két sor

Hogy szüretre értem, szőlőhegyre tértem.
A szívemet piros Kanaánban értem.

Most emlékezzünk a *Buda halálára*:

Én az avart jártam, tűnődve megálltam,
Egy régi levélen ezt írva találtam.

Vagy ez a rész nem lehetne a *Toldiban*?

Kerestem a napnak pengő lépte táján,
Égnek tülekedő bikkas lajtorjáján...

Ezek az Arany János-i reminiszcenciák talán még határozottabban aláhúzzák az író lehatárolt egyéniségét. A versei csak úgy ömlenek a szívéből, nem akar *valamilyen* lenni, nem vall semmi irányt, semmi „izmust” magáénak, mert egy irány van számára, és az az, amerre a gazdag, mindent látó, mindent szívébe záró asszony lelkének mennie kell. A mély istenessége egybeolvad egy felolvadt természetben éléssel, egy becsületes önmaga-levéssel, a saját szavait mondja (és milyen szókincse van!), és hogy mennyire a saját mondanivalóját, azt talán éppen ott látjuk legjobban, ahol a versei – valami öntudatlan gyermeki áhítattal – rácsengenek Arany János őszinte formáira.

A könyv kiállítása olyan előkelő és ízléses, amilyen szépen könyvet nálunk eddig csak a gyomai Kner-nyomda állított ki. A fedelet Lesznai Anna, az iparművész rajzolta, akiről még sok szépet kellene mondanom, de most csak Lesznai Annának, a költőnek akarom a szép verseket meg-

köszönni. A költőnek, akinek vakítóan tarka színei közül a szívünkbe fénylenek a más, mélyebb átérzések, mint a *Hazavágyom hazulról* című versben, aki meg tudja csinálni, hogy nagyon e földről való színekben tobzódva, leglelkibb érzéseket fest megdöbbentő művészettel. És aki így tud állni a világban:

Tér nincs köztetek s köztem, világ gyümölcsei, dolgok
Tér nincs, viszony nincs, csak boldog egymáshozérés
Biztosan állunk helyünkön: játék iskatulának
Kirakott házai, fái, barmai zöld fatalppal
Egymás mellett a sorsunk önnön talpunk a rend.

Kevés poétája van a magyar nyelvnek, akinek szemében ilyen egyszerűvé válik a világ képe, és aki szavaival ilyen szépre tudja teremteni azt.

CIVILIZÁCIÓ ÉS KULTÚRA

Szabó Ervin emlékének

A háború kitörésével és folytathatóságával bebizonyosodott az, amit már régen láttak és hirdettek a kiválasztottak, de amit még a legmagasabb társadalmi és „műveltségi” fokon állók sem tudtak vagy akartak észrevenni: hogy egy kihaló kultúra utolsó vonaglásának vagyunk tanúi, hogy a minden korok szellemi életét jellemző formák, melyek lelki gyökerekből fakadtak, deszubjektívalódtak, lelketlen mobokká váltak, s megállíthatatlan mechanizmusuk végül önmagát fogja megszüntetni.

A háború előtti tévhitek, szajkózások és begyökeresedett fogalmak káoszából egyet különösen ki kell emelnünk, mert a többszöri analízis ellenére, amelyet azóta végrehajtottak rajta, éppen a progresszív táborban látunk még mindig többek között két fogalom körül szinte megdöböntő homályt. E két fogalom a civilizáció és a kultúra. Alig van népgyűlés, alig van határozat, memorandum, program vagy célkitűzés, ahol ne szerepelne e két fogalom; legtöbbször mint azonosak, felcserélhetők, néha mint korrelatív, néha mint kauzális kapcsolatban levők. Minden szocialista célkitűzés csodálatos együgyűséggel mindig testvéri egymásmellettségben kiáltja: Több civilizációt és kultúrát! És csak akinek van füle a hallásra, hallja, hogy ez úgy hangzik, mintha azt mondanák: Több csizmadiát és kéjgázt! Cikkünknek célja az lesz, hogy a két fogalmat egymástól élesen elhatárolja, jelentőségüket megállapítsa, és értékelje szerepüket az egyén és a társadalom szempontjából.

Az első kérdés: mi a civilizáció, és mi a kultúra? A második: pontosan elhatárolhatók-e, s ha igen, hol vannak határaik? *Kultúrán egy koron és egy közösségen belül egyrészt az alkotó lélek objektivációit betöltő közös szellemet, másrészt a befogadó lelkek közös determináltságát, civilizáción pedig mechanizmusok összességét értjük, amely mechanizmusok létesítésének oka és célja a materiális szükségletek kielégítésének tökélete-*

sítése. Mechanizmusok nemcsak gépek, hanem az intézmények és szervezetek is, általában minden, ami lélek nélküli, vagy az idők folyamán azzá vált. Ez utóbbi precízióval a másik két kérdésre való válasz igen nehézé vált, mert hatalmas intézmények vannak, melyek mindjobban távolodnak a lélektől, viszont még mindig betölthető és átlelkesíthető ke-
retek; a nemzeti államszuverenitás a kapitalizmus elnyomó osztály-
uralmi szervévé vált, s ahelyett hogy az lett volna, aminek lennie kellene,
a nyelvi, faji, kulturális és tradicionális együvé tartozás szimbóluma, ka-
pitalista érdekcsoportok szövetségévé vált, mely internacionális (a mun-
kásságnál sokkal internacionálisabb) jellegénél fogva a nemzetiségi el-
nyomást az osztályelnyomással együtt lehetővé tette. Az állam tehát há-
rom irányban is mélyen eltávolodott lelki gyökereitől:

1. a sorsközösség szimbóluma helyett *gazdasági* testületté vált;
2. az állampolgárok *egyete*me helyett a *kizsákmányolók* jóléti intéz-
ménye lett;

3. *nemzeti* együvé tartozás helyett *internacionális* zsákmányoló szö-
vetséggé alakult. Olyan mélyen kialakult az államszervezet gazdasági jel-
lege, hogy a kommunista államszuverenitás elképzelése is csak az osz-
tályállamon keresztül vél egy, a közösség érdekeit szem előtt tartó és a
termelési anarchiát a legtokéletesebb termelési formára változtató szer-
vezethez eljutni. A kommunista államkoncepció tehát legjobb esetben
egy osztályfölötti gazdasági szervezet, melyet ismét vagy a mobba válás
veszedelme fenyeget (államszocializmus), vagy az egész kis egységekre
való szétbomlás, amely talán meghozza automatikusan a patriarchális
termelési módra való visszatérést (anakronizmus). A legtöbb esetet kivé-
ve, amelynél mélyebb következmények is beállhatnak, minden esetben
az állam egy osztály vagy a közösség *jólétét, kényelmét, civilizációját tö-
kéletesítő gépezet*. Viszont tagadhatatlan, hogy a nemzeti állameszme,
a faji, nyelvi, kulturális és történelmi közösség érzése olyan lelki erő,
amelyet mint történelmi tényezőt eltagadni nem lehet, s amely sokszor
tömegeket és egyéneket olyan morális lendülettel tud eltölteni, hogy ta-
lajává válhat egy nemzeti kultúrának. Az államszervezet mint törté-
nelmi realitás és az állameszme, mint ideális posztulátum ellentéte végső
soron a civilizatorikus és kulturális erők válaszfala az objektív szellem
szférájában.

Az abszolút szellem szférájában is nehéz elválasztani a kettőt. Nehéz
megállapítani a valóságban, hogy a vallás objektivációi az emberi lélek

abszolútum utáni vágyával igazán összeesnek-e (kultúra), vagy csak üres szajkózásai-e a dogmáknak, amelyek *mint az igazi problémák eltakarói, végeredményben a civilizációnak, a kényelmességnek, a lelkiismeret-furdalás nélküli materiális élvezetekké süllyedésnek előmozdítói*. Nehéz megállapítani, hogy a művészi formák meddig funkcionálnak mint az abszolút szép kifejezői (kultúra), és hol kezdődik az esztétikai hedonizmus (civilizáció). (Ugyanaz a Schubert-dal vagy Beethoven-szonáta jelentheti valakinek a tiszta élményszerű világába való fölemelkedést, és másnak pihenést a napi munka után.) Nehéz megállapítani, hogy egy etikai viszony objektivációján alapuló intézmény (házasság) meddig kifejezője a lelki viszornak (kultúra), és hol válik közös háztartássá (civilizáció).

Nehéz végül megállapítani, hogy valamely elmélet az objektív igazság kiderítése céljából keletkezett-e (kultúra), vagy pedig például osztályuralmi érdekek alátámasztására (civilizáció). (Ebből a szempontból például gyanús minden kapitalistának a szocializmussal szemben való tudományos állásfoglalása, Hegedüs Lóránt-féle politika.) Látjuk tehát, hogy amilyen élesen elhatárolható fogalmilag a civilizáció és kultúra, éppoly nehéz az empirikus valóságban megkülönböztetni őket éppen azért, mert *a kultúra is civilizációvá válik abban a pillanatban, amikor a lélek eleven valósága által átfűtött formák a szükségletkielégítés tökéletesítése és kényelmesség tétele szolgálatába szegődve halott materiává alacsonyulnak*.

Ha e megfontolásokat figyelembe vesszük, világossá válik, hogy kultúránk álkultúra volt, a civilizáció pozíciójába süllyedt, s mert az örök emberi ideálok helyett vallásszurrogátumok, művészetszurrogátumok és morálszurrogátumok léptek, mivel mindezek a tényezők az emberiséget egy ópiumos álom kábultságához hasonló állapotba ringatták, a háború kitörése, ez a rettenetes fizikai megrázkódtatás lelkivé vált, s álhitek, álművészetek és áletikák szétfoslásával tudatára ébredtünk didergő meztelenségünknek. S most a meztelen lélek új ruhát keres, melegebbet, mint a régi volt. S ha nem is csoda, hogy a keresés és forrongás stádiumában a fogalmakat összezavarják, mégis, egészséges kultúrmozgalomnak mindenkor arra kell törekednie, hogy elsősorban azokat a fogalmakat tisztázza, melyek minden kor megújulásának alapját teszik.

KOMMUNISTA KÖNYVKULTÚRA

A kapitalista és a kommunista termelés közötti leglényegesebb különbség az, hogy a kapitalista termelés fő célja – a termelést irányító vállalkozó, egyén, szervezet vagy osztály számára – a profit, míg a tényleges szükségletek kielégítése másodrangú céllá süllyed le; ellenben a kommunista termelés fő célja a szükségletek fedezése, kielégítése. Ez a lényeges különbség magyarázza meg, hogy miért vált a termelés a kapitalizmusban öncéllá, s hogy miért fog a termelés – átszervezésének befejezése után – a kommunista társadalomban teljesen átalakulni.

Az öncéllá vált kapitalista termelés fő szempontjai teljesen gazdasági jellegűek voltak, s csak akkor érvényesülhettek benne bizonyos kultúrszempontok is, ha ezek a termelt áru kelendőségét befolyásolhatták. Az emberiség folyton fejlődő és növekvő kultúrigényei csak annyira gyakorolhattak befolyást a termelés irányítására, amennyire azok a „szabad verseny” alapján szervezett termelés számára új profitlehetőségeket nyitottak meg; minden más ellenkező tendenciájú kultúrszemponton könyörtelenül gázolt keresztül a termelés profithajhászó irama. A kommunista termelésben azonban a profit szempontja és a „szabad verseny” vak és kegyetlen erőszaka nem érvényesülhet, hanem a termelés irányítói egyedül a legmagasabb társadalmi, emberi, kultúrszempontok lehetnek.

A kapitalisztikus államszervezet éppen a termelés öncélúsága miatt sohasem lehetett bőkezű az olyan igények kielégítése körül, amelyek kielégítése nem volt „gyümölcsöző” befektetésnek tekinthető, s amely igények kielégítése pedig az emberiség kulturális haladása érdekében a legnagyobb fontossággal bír.

A kapitalizmus ezen lényegéből folyó tulajdonságai okozták azt a halatlan rombolást, amelyet a termelésben bizonyos irányban véghezvitt. Mennél rohamosabban fejlődött ugyanis a technika, mennél könyörtele-

nebbül és lélekgyilkolóbban érvényesült a munkamegosztás és a specializáció elve, mennél gyilkosabbra fokozódott a verseny irama, annál jobban háttérbe szorult a termelésben mindaz, ami a kultúra lényegét képezi: az emberi szellem évezredes alkotómunkájában szerzett tapasztalatok, egyéni, művészi átélések összessége, az alkotómunkában való öröm, a nemes tradíció, az anyag és a szerszám adta sok lehetőség alapos ismerete, az ismeretek gyümölcsöző felhasználása, az ismeretkincs hűségese őrzése és gyarapítása, és végül a munka termékében lecsapódott sokgenerációs kultúra szeretete és megbecsülése.

Az egyre élesedő osztályharc és a kapitalista termelés természetében rejlő kegyetlenül következetes, egycélú előrohanás közben a tömegek lassanként elvesztették szemük elől a kultúra igazi céljait, a kultúra és a civilizáció közötti szakadék egyre szélesebb és egyre mélyebb lett, és a kapitalizmus könnyűszerrel, szinte ellenállás nélkül kerítette lassanként hatalmába a közép- és kisipart is, és tüntette így el a nemes műhelytradíció utolsó nyomait.

*

Ha a fent elmondottakat speciális tárgykörünkre, a könyvtermelésre, a könyvtárügyre, a nyomdai technikára vonatkoztatjuk, a következőket lehet megállapítanunk.

A könyvtárügy csak annyiban fejlődhetett, amennyiben arra a kapitalista államszervezetnek mint termelési organizációnak egyáltalában szüksége volt. Távolabbi célokat, az emberiség, a lelkek forradalmasításának nagy ügyét nem szolgálhatta, mert a könyvtárak vezetői, a könyvek barátai csak nehezen verekedhettek ki annyit az állam, a kapitalista társadalom vezetői, mindenkori uraitól, amennyivel a könyvtárak legközelebbi céljaikat, a sürgős napi érdekeket úgy-ahogy kielégíthették. Mint minden más termék, a könyv is elsősorban árucikk volt. Mivel a társadalom legszélesebb rétegeinek életstandardja állandóan a létminimum vonalán – sőt a sűrű és hosszú munkanélküliség idején ezen alul – állott, az elsőrendű életszükségleteken felüli kultúrszükségletek – amelyek közé a könyv is tartozik – fedezése csak bizonyos, aránylag kisszámú társadalmi osztályoknak állott módjában.

Így tehát a könyvipar (az újságtól eltekintve) nem is válhatott volna igazi tömegtermelő iparrá, ha saját gazdasági szerkezete még jobban nem kényszerítette volna ebbe az irányba, mint a többi iparágakat.

A sokszorosítóipar lényege az, hogy adott eredetit úgy sokszorosítunk, hogy az eredetiről készített formára feladott festéket annyiszor visszük át tiszta papirosra, ahány ilyen sokszorosított másolatra szükségünk van. A forma elkészítése a sokszorosítás minden ágában nagyon bonyolult és költséges folyamat, lassú és körülményes munka a kész formának továbbnyomásra való előkészítése is, ellenben maga a nyomtatási folyamat többnyire rendkívül gyors és egyszerű. Ebből következik, hogy a sokszorosítás termékei, a nyomtatványok annál olcsóbbak, minél több példány készül egy formáról, minél többfelé oszlanak el a forma el- és előkészítésének költségei.

A kézirat megírásának, a rajzok, fényképek elkészítésének munkája, a szedés, klisék, metszetek munkája és költségei egyformák egy példánynál vagy tízezernél, s mivel így a profit lehetőségei a példányszám emelkedésével rohamosan emelkednek, a kapitalista könyvtermelés a minél magasabb példányszámok elérésére törekedett. Ez a magas példányszám is csak a legmesszebb menő munkamegosztás, a komplikált munkafolyamat túlságos meggyorsítása és leegyszerűsítése mellett tudta a profitot biztosítani a verseny állandó árlenyomó tendenciája miatt. A sokszorosítóipar tipikus kézműiparból gépiparrá alakult át, a komplikált, sokféle anyag sokféle tulajdonságával számoló kézi munkát brutális, az anyagon erőszakot tevő, a technikát erőszakosan egyszerűsítő gépek vették át, s az ember – egyes munkafolyamatoktól eltekintve – a gépeket kiszolgáló automatává süllyedt, de még a megmaradt kézi technikában is részben kénytelen volt a gép rideg, kegyetlen tempójához alkalmazkodni, s a részletmunkában elvesztvén az egésszel való összefüggéseit, még kézi munkájában is csak nyomai találhatók már fel a mesterség régi művészi fejlettségének.

Mivel a könyvtermelés irányítója elsősorban az értékesíthetőség és a minél magasabb példányszám volt, a könyvkiadást is minél szélesebb tömegekre kellett alapozni. Ezek a szélesebb tömegek azonban elnyomott osztályhelyzetükben csak kivételeikben és nagyon ritkán lehettek az emberiség által mindenkor elért legmagasabb kultúra részesei. Az osztálytársadalom gazdasági szerkezete nem engedte meg a tömegeknek bizonyos életnívón való fölülemelkedését, és ezzel lehetetlenné tette kultúr-színvonaluk emelkedését is. Viszont a könyvtermelés célja sem a tömegek kultúr-színvonalának emelése volt, hanem a mindenkor meglevő napi igények szolgái kielégítése. A kapitalista termelési rend kérlelhetetlen

következetessége így egy kegyetlen circulus vitiosusba kényszerítette bele a könyvkiadó könyvtermelési tevékenységet, amelyben az egyes egyén, író, művész, kiadó vagy nyomdász esetleg meglevő nagyobb akarási, jobb törekvései csak szórványos kísérletekben, áldozatokkal és lemondással teljes próbálkozásban tudtak elhelyezkedni, még ott is, ahol a demokrácia a tudatosan akadályozó és romboló cenzurális rendőri intézkedéseket már eltörölte. A tömegek jobb, szebb, emberibb élet utáni vágya csak abban a terméketlen, limonádézű romantikában találhatott kielégülést, amelyet a cselédszobától a szalonokig, a ponyván tenyésző krajcáros kolportázsirodalomtól a selyem- és bársonykötéses „díszmunkáig” egyformán fogyasztott a kapitalizmus társadalma, s amely gyakran megtévesztően utánozza a komoly irodalom külső formáit.

A könyvkiadó üzletember természetesen arra az irodalomra vetette rá magát, amelynek legtöbb volt a vevője, és így – talán néha tudatlanul és szándéktalanul – egyre mélyebbre süllyesztette maga is olvasói színvonalát; még a legjobb esetekben is csak kiszolgált a vágyaikat, de nem fokozta, nemesítette, emelte őket, holott az irodalomnak ez az igazi, egyetlen hivatása. A kapitalizmus tömegirodalma, tömegművészete, tömegzeneje, tömegszínháza összefüggő, szerves képződménye ennek a társadalomnak, s csak ebből a perspektívából ismerhető fel az operettszínházak és más tömeg-szórakozóhelyek „művészetének” veszedelmes és káros volta.

Hogy az irodalom és könyvkiadás ilyen irányú fejlődésével együtt járt a nyomdászat leromlása is, az természetes, sőt szükségszerű következmény. A tömegeladási lehetőségek kedvéért süllyedt folyton a könyvek tartalmi színvonala, s a profit kedvéért züllött le a könyv értéktelen tömegcikké. A géppel szedett, nyomott, kötött tömegkönyv vérszegény, angolkóros testét azután ugyanaz a limonádézű romantika öltöztette „művészi” mezbe, amely a tartalmat jellemezte. A nemes anyag, az őszinte technika, a feladat komolyan vevése képezték a régi könyvművészet alapjait. A kapitalista könyvtermelés azonban nem ezekkel dolgozott, s nem szolgált az igazi célokat. És ez a katasztrofális lezúllás végeredményében éppen úgy megölte a közönség kvalitásérzését, mint az ipari termelés többi területein.

Hogy a kapitalizmus, bár nálunk Magyarországon sokkal szervezetlenebb, gyengébb és fejletlenebb volt, mint külföldön, itt sokkal nagyobb és végzetesebb rombolást vitt véghez, az is a magyar társadalom gazda-

sági és kulturális viszonyaiból s az ország szegénységéből folyik. A termelés szerkezete, költségei körülbelül azonosak mindenütt, csak csekély hullámozást mutatnak. De míg a nagy német nyelvterületen és más nemzetek németül olvasói között a legexkluzívabb irányú könyvből is el lehet helyezni annyit, amennyinek előállítására mellett még hasznot lehet elérni – sőt amennyinek még a kvalitást megbecsülő áldozatkész mecénása is akad –, addig a kis magyar nyelvterületen éppen az igazán jövőbe mutató, komoly és ezért kultúránk szempontjából legfontosabb könyvek olvasóközönsége csak olyan kisszámú lehetett, hogy a körében elhelyezhető példányszám éppen ezen nagyon fontos, komoly, igazi és lényegében minden másnál forradalmibb irodalom megjelenését nehezítette meg legjobban.

Amilyen károkat okozott így a kapitalista könyvtermelés szerkezete az irodalomnak, ugyanolyan nagyfokú és végzetes volt a rombolás a művészet, de legfőként az iparművészet területein. Igazán nagy hasznot hajtó kiadói üzlet csak a sajtó volt, amire fényes példák voltak itt nálunk is, s a könyvkiadás a kapitalizmus utolsó esztendőiben egyre inkább a sajtó melléküzemévé alakult át, kihasználván a sajtó propaganda- és terjesztési lehetőségeit. Hogy a „fejlődésnek” ez a fordulata hova juttatta mind az irodalmat, mind a könyvtermelő ipart és iparművészetet, azt csak akkor fogjuk tisztán láthatni, ha majd bizonyos idő múlva, bizonyos távolságból, egy tisztultabb látókörből visszatekintve foglaljuk össze a letűnt kor eredményeit. A külföldön, ahol a nagy tradíciók megbecsülése, a történelmi és kulturális folytonosság érzése erősebb, s ezért a kultúrélet nem olyan gyökértelen, mint itthon, viszont az életstandard magasabb volta s az olvasótábor hasonlíthatatlanul magasabb száma biztosította a könyvkultúra fennmaradását, sőt bizonyos fokú fejlődését is, ma is még sokkal magasabb nivójú a könyvtermelés, mint nálunk, ahol egy-egy jól megcsinált könyv a legkritikább események közé tartozik, s mindenki nyugodtan, a felháborodás vagy enyhébb tiltakozás legcsekélyebb jele nélkül fogadta el a magyar könyvsajtó mai termékeit.

A kommunista könyvtermelés – a termelés szervezésének tempójával lépést tartva – egyre inkább kikapcsolja majd a gazdasági szempontokat. A megfelelően újrászervezett termelés által felszabadított energiák az igazi kultúrmunka irányába fognak terelődni, s az eddig nyomasztó létfenntartási gondok alól felszabadulva az egyén egész figyelmével az élet, az emberiség igazi problémái felé fog fordulni. Az igazi, produktív

kultúrmunka akkor fog csak elkezdődni, ha a teljesen megszervezett, igazán a szükségletekhez alkalmazkodó szociális termelés az elsőrendű életszükségletek előteremtésére fordított munkán túl a teljes emberi szabadságot teremti meg.

Ma még a kapitalizmus csődjének leszámítolása foglalkoztat bennünket, a termelést a háború teljesen lezüllesztette, s kimerítette az emberiség erő- és nyersanyagtartalékait. Előreláthatólag hosszú ideig az újszervezés foglalja le minden erőnket, s az az idő, amikor a kultúrának ez a végső teljes felszabadulása el fog következni, még nincs közel. De az irodalomnak, művészeteknek s főként az iparművészetnek már ma ebbe az irányba kell fordulnia. Ha a kommunista társadalom csak jólétet ad, s nem ennek a magas kultúrának a lehetőségét is, meghal a forradalom, s a tömegeken a kisburzsoá álmos butasága lesz úrrá. Már most el kell kezdeni az igények keltésének forradalmasító munkáját, már most arra kell törekedni, hogy a művészet s az irodalom egy magasabb rendű élet, a lélek új birodalma felé mutasson, s ezzel állandóvá tegye a lelkek forradalmát. Az egész iparnak újjá kell alakulnia, vissza kell szereznünk azt, amit a kapitalizmus elpusztított, újra meg kell teremtenünk azt a műhelykultúrát, amely körülbelül a barokk után, a kapitalizmus ébredése előtti nagy iparművészeti korszakkal letűnt. Tudatosan kell belevinnünk a tömegtermelésbe a tömegnevelés tendenciáit, hogy jó formákhoz, őszinte, nemes technikához szoktassuk a tömegeket, mert a „nagy” művészet élvezése, megértése csak kevesek elmélyedésének jutalma, de a tömegtermelés termékei mindenütt, minden proletár kis háztartásában ott vannak. És ennek a nagy munkának éppen a nyomdászatban kell elkezdődnie, amelynek termékei mozgékonyságuknál, gyakorlati céljuknál és természetüknél fogva is legelsősorban alkalmasak arra, hogy a tömegkultúra hordozói legyenek. A könyv, a propagandamunka s a mindenki helyzetébe belenyúló események gondolkozásra készítő ereje, a több szabad idő s az új életviszonyok nagy nivelláló hatása egyre szélesebb rétegeket fognak megnyerni az olvasásnak, s a profitszempontok kikapcsolása és a példányszámok nagy emelkedése eddig elképzelhetetlen lehetőségeket teremtenek. A termelésben fel kell használni a technika minden vívmányát, de tudatosan kell megkezdeni a harcot a technika korlátlan lehetőségei által előidézett iparművészeti anarchia ellen. Nem szabad szolgai módon utánózni az utolsó igazán szép könyvek stílusát, de belőlük elindulva kell megteremteni egy új stílust, amelyet a technika és

az anyag lényegéből adódó lehetőségek determináljanak, s amely a legújabb technikai lehetőségek konzekvenciáit is vonja le, találja meg az ezeknek megfelelő kifejezési módokat. De becsülethez kell újra juttatni a nemes, igazi kézi munkát, s a szedőgépnek, a rotációsnak csak ott szabad teret engedni, ahol azt a sürgősség követelményei diktálják. A „szabad verseny” halála kivonja a nyomtatóművészet szervezetéből azt a mérget, amit a hallatlanul fejlődött reklám belevitt a nyomdászatba, s az „újszerűségek”, a feltűnés, az egymás túlkiabálásának hajszolása helyett egy komoly, pozitív értékeken felépülő iránynak kell itt is utat törnie.

Az üzemi specializáció rendje oda kell hogy vezessen, hogy minden fajtájú könyv és újság nyomtatására más üzemek jelöltessenek ki, amelyek munkásai ezáltal rövid idő alatt képesek lesznek egy mindig a feladat legjobb megoldását hozó tipográfiai stílust találni.

A szellemi termelés gazdasági felszabadulása a szépirodalomban az új és új gondolatok szabad kifejlődési lehetőségein keresztül a forradalom folytonossá tételét fogja eredményezni. A tudományos és szakirodalom pedig – elejtve a profit szempontját, s állandó összeköttetést találva a termeléssel és az élettal – önként fogja a kollektív munka egy olyan módját megtalálni, amelyben mindenki a tehetségéhez mért szerephez és feladathoz jutva lesz a szellemi termelés részesévé. A könyvkiadási tevékenység feladata az lesz a kommunista társadalomban, hogy a művészet és irodalom termékeit tartalmukhoz méltó formában juttassa el mindenkinek, s a kultúra igazi terjesztőjévé, a forradalom szolgájává legyen, a tudományos termelés termékeit pedig egy hatalmas, mindent felölelő rendszerben, a teljes szabadság megőrzése mellett úgy rendezze, hogy a nagy összefüggésben minden könnyen és gyorsan megtalálható és felhasználható lévén, a tudományos irodalom egy mindenkinek mindig rendelkezésére álló szellemi termelőeszköz szerepét tölthesse be.

A gazdasági forradalom befejezése után kezdődik az emberiség igazi történelme, a szellemi forradalmak szakadatlan láncolata. Ezt előkészíteni, megalapozni, lehetővé tenni a kommunista kultúrpolitika feladata, s erről senkinek, aki a könyvtermelés munkájában bármely szerepet tölt is be, egy pillanatra sem szabad megfeledkeznie.

AZ EGYÉNI CSELEKVÉS ÉS AZ OSZTÁLYHARC

A társadalmi fejlődést az osztályok harca viszi előre. Ez a fejlődés automatikus folyamat, ami alatt azt kell érteni, hogy az egyes egyének öntudatától és akaratától függetlenül is lefolyik. Az osztálynak külön öntudata van, amely öntudat nem egyszerű összege az osztályt kitevő egyének öntudatainak. Az osztályöntudat a termelési processzusban elfoglalt helyzet következménye, amely az osztály egyes egyéneinek öntudatában többé-kevésbé világosan jelentkezik. Az osztályharc maga mint szükségszerűség, mint a társadalmi fejlődés hajtóereje, mint társadalmi valóság azonban nem készítheti az egyént arra, hogy a maga erejével, eszével, cselekvésével az osztályharc mellé vagy ellen álljon. Az egyéni elhatározás alatt itt azt kell érteni, hogy valaki osztályhelyzetétől függetlenül, sőt osztályhelyzetének megkötő kényszerűsége alól magát kivonva áll egyik vagy másik osztály harca mellé. Az osztályöntudat cselekvést jelent, amely egy bizonyos mértékig lehetetlenné teszi az egyén szabad elhatározását, a cselekvés egy vagy más lehetősége közötti szabad, minden kényszerből mentes választást.

Az egyéni cselekvés a társadalom fejlődésének szempontjából nem esik latba, és az egyéni cselekvés és egyéni elhatározás tényét nem is lehet és nem is szabad a társadalmi fejlődés szempontjából, a társadalmi fejlődésre gyakorolt hatásaiban vizsgálnunk. Az egyéni cselekvésnél és elhatározásnál nem is az a fontos, hogy vajon az osztályharc, a társadalmi fejlődés milyen erőt kap benne, nem hatásait, hanem indítóokait kell néznünk, ha valódi értelmét és jellegét meg akarjuk ismerni.

Az egyén mint osztályhelyzetétől függetlenül cselekvő ember, nem egyszerűen konstatálja az osztályharc, a társadalmi fejlődés kézzelfogható tényét, hanem egyszersmind értékeli is.

A munkásmozgalom folyamán a munkásosztály cselekvéséhez, amely

cselekvés az osztálynak a társadalom szerkezetében elfoglalt helyéből következett, mindig több és több olyan ember csatlakozott, akik nem tartoztak ehhez az osztályhoz. Ezeknek az embereknek gazdasági érdekei nem voltak azonosak a proletariátus gazdasági érdekeivel, ezeknek az embereknek a termelésben elfoglalt helyzetüknél fogva nem kellett volna harcban állaniuk a tőkésosztállyal. Ezeknek az embereknek a harca tehát nem gazdasági előnyökért folyt akkor, amikor a munkásosztály harcához csatlakoztak, ők nem osztályharcot vívtak a szó társadalomtudományi értelmében.

Tiszta szemmel, tudományos elfogulatlansággal vizsgálták annak a társadalomnak törvényeit, amelyben éltek, és ha ez a vizsgálat valóban a tudomány elfogulatlanságával történt, akkor ezeknek az egyes embereknek meg kellett látniuk a kapitalizmusban végbemenő folyamatot, a munkásmozgalmat, meg kellett látniuk, hogy ez a harc valóban lefolyik a tőkés- és a bér munkásosztályok között. De ez a pusztá meglátás, a kapitalizmusban végbemenő osztályharcnak ez a pusztá konstatálása még nem döntötte el rájuk nézve azt, hogy az osztályharcot vívó melyik osztályhoz csatlakozzanak. A meglátás után még szabadon állott rájuk nézve mindkét eshetőség, még csatlakozhattak akár a tőkés-, akár a munkásosztály harcához.

Először azt kellett eldönteniök önmagukban, hogy egyáltalában csatlakoznak-e, hogy részt vesznek-e valamelyik osztály küzdelmében. Ez az eldöntés, ez az elhatározás az illető egyéneknek abból a szándékából következett, hogy jót akartak cselekedni. Ebből a szempontból, a jó cselekvésnek a szempontjából vizsgálták meg a két osztály harcát. Magukra nézve erkölcsi kötelességnek tartották a jó cselekvést, és ebből az erkölcsi kényszerből kifolyólag hozták meg valamelyik osztály javára az elhatározásukat. Azt kellett eldönteniök önmagukban, hogy vajon a tőkésosztálynak vagy a munkásosztálynak harca vezet-e a jóra. Azt kellett eldönteniök, hogy melyik mozgalom célja a kívánatos, a helyes, az erkölcsi szempontból magasabb rendű. Ezek az emberek meglátták a munkásmozgalmat, konstatálták, hogy végbemegy, de elhatározásaikat nem ez a konstatálás, nem a folyamat maga, hanem a folyamat célja, végső értelme döntötte el. A munkásmozgalom végcéljáról megállapították, hogy kívánatos, hogy jó, és ebből a megállapításukból kifolyólag erkölcsi kötelességüknek tartották támogatni a maguk csekély egyéni erejével a munkásosztály küzdelmét.

A munkásosztály maga forradalmi, de ezek az emberek forradalmárok voltak. A munkásosztály lényege a kapitalizmus tagadása, a munkásmozgalom az a dialektikus szükségszerűség, amely a kapitalizmus felrobbantására vezet. A munkásmozgalom elvezet a forradalomhoz mint szükségességhez. A forradalom a szocialista tudományokban szükségszerűséget jelent, azt, hogy a kapitalista társadalom törvényszerűségei feltétlen bizonyossággal, szükségszerűen elvezetnek a kapitalista fejlődés végső fázisáig, amelyben a munkásosztály forradalmat fog csinálni, hogy megteremtse osztályuralmát, azt az átmenetet, amely a szocializmus társadalmához vezet. Az osztály elérkezik a forradalomhoz, de az egyén, aki erkölcsi kényszerből vesz részt az osztály mozgalmában, kívánja a forradalmat. A forradalom az osztály szempontjából, társadalomtudományi szempontból egy bekövetkezett vagy még csak bekövetkező társadalmi valóság, azonban az egyén szempontjából a forradalom nem *van*, nem *létezik* vagy *lesz*, hanem az egyén azt mondja, hogy *legyen*. A társadalomtudós megállapítja, hogy lesz forradalom a társadalom fejlődésének törvényszerűségét ismerve, de nem értékeli, hogy jó-e, helyes-e, kívánatos-e, hogy eljöjjön. A szociológus, a társadalomtudós azért, mert megállapít egy valóságot, még nem bizonyos, hogy cselekedni is fog a megállapításainak megfelelően. A cselekvés nem attól függ, hogy valaki hogyan állapít meg bizonyos dolgokat. A cselekvést nem a tények, a valóság irányítják, hanem amit kívánunk.

A munkásmozgalom a kapitalizmus fejlődésének törvényeinél fogva elvezetett a munkásosztály forradalmához, de az egyén nem a forradalom valóságáért vett részt a munkásmozgalomban, hanem azért, amit a forradalommal elérni kívánt. A társadalomtudományi megállapítás számára a forradalom a fejlődésnek egy fázisa, de az egyén számára a forradalom az, ami a szónak társadalomtudományi értelmén túl van. A társadalomtudomány számára a forradalom egy fogalom, amivel dolgozik, az osztály számára a forradalom egy állapot, az egyén számára azonban csak eszköz, amivel valamit el akar érni, ami a jóhoz vezet.

Marx mondja *A polgárháború Franciaországban* című füzetében, hogy a munkásosztály nem eszményeket akar megvalósítani, hanem csak szabadjára ereszti azokat az erőket, amelyek a kapitalista társadalomban felhalmozódtak. Az egyén azonban, amikor eldönti önmagában a cselekvés szükségességét, mindig eszményeket akar megvalósítani. A mun-

kásosztály harcol, mert kell harcolnia, az egyén azért harcol, mert akar harcolni.

És ebből az akarásból, ebből a kötelességtudásból, amelyből kifolyólag a jó tett elkövetését erkölcsi kényszerűségnek ismeri el, következik az, hogy a saját életét, a saját érdekeit, a saját személyét alárendeli cselekvése céljának. A munkásosztály harca azért történik, hogy a munkásosztály maga köré olyan társadalmat teremtsen, amelyben megadatnak számára az élet lehetőségei, szóval az osztályharc az életet tartja szem előtt. Az egyén azonban akkor, amikor az eszméért cselekszik, amikor a jóért való cselekvés kötelességéből részt vesz a munkásosztály harcában, leszámolt azzal, hogy ez a részvétel az ő egyéni szempontjából, az ő egyéni érdekei és élete szempontjából jó-e. A munkásosztály azért vívja a harcát, hogy ne pusztuljon el, hogy ne kelljen több áldozatot hoznia, az egyén azonban leszámolt az életével, ő áldozatokat akar hozni a célért. Ez az áldozat ő maga. Feláldozza önmagát az eszme érdekében, mert érzi a jó cselekvés minden emberre kötelező voltát.

Az egyén tudja, hogy nem fog bejutni abba az ígéretföldre, amelyhez ő maga elvezette társait. Minden egyén, aki kötelességtudásból vett részt a munkásosztály küzdelmében, magában hordta elhatározásának pillanatától kezdve Mózesnek azt az érzését, amellyel ő maga lemondott az ígéret földjéről, ahova pedig ő vezette el népét.

*

Löwy Béla¹ elvtársunk emlékének szólnak ezek a sorok.

Az ilyen áldozathozatal, az ilyen, a cél érdekében vállalt, mások érdekében vállalt szenvedés és áldozat megérdemli, hogy egy pillanatnál tovább időzzünk nála, és azoknak a másoknak nevében, akikért a szenvedés vállaltatott, a harcát vivó proletariátus nevében forró köszönetet és hálát mondjunk az áldozathozatalért.

III. 1919-1926

LUKÁCS GYÖRGY: A REGÉNY ELMÉLETE

A művészi formák sokféleségének rejtélyét az esztétikának kell megoldani. A sokféleség történetileg adott, értelmezése a feladat.

A szellemi képződmények sajátosságából fakad, hogy többféle összefüggésből magyarázhatók. Egy esztétikai képződményt lehet például egyidejűleg tisztán pszichológiailag, szociológiailag, alkotástechnikailag, stílustörténetileg és a metafizikai és történetfilozófiai előfeltételekből kiindulva magyarázni, anélkül hogy ezek az elemzések kölcsönösen feloldanák egymást. Bár – ha dogmatikusan nézzük – ugyanazon tárgyra vonatkoznak, mégis mindig más-más oldalát hozzák előtérbe azzal, hogy eltérő nézőpontokból közelítik meg.

Csak egy mélyreható kritikai reflexió eredményeként tisztázódhat, hogy mindezeknek az eltérő magyarázatsoroknak eltérő *logikai* tárgyak a megfelelőik. Ahogyan az egyes természettudományok is csak módszerükkel teremtik meg logikai tárgyukat, épp úgy a mindenkori szellemtudományok tárgya is csak módszerükben és módszerükkel jön létre, nézőpontjukkal, beállítottságukkal – vagy nevezzük bárhogy a változó tárgy ilyen szubjektív-funkcionális korrelátumait. A műalkotás „mint élménykomplexum”, „mint szociológiai termék”, „mint művészi forma” stb. ezeknek a lehetséges teljesen különböző logikai objektumoknak tökéletlen elnevezései; azért tökéletlen, mert a „mint” szócska – az összekeverés veszélyét magában rejtve – elfedi ezeknek a tárgyaknak az elvi különbözőségét.

Itt most nem foglalkozunk azzal a kérdéssel, hogy a primátus e tárgyakat vagy szubjektív korrelátumukat, a nézőpontot, beállítottságot stb. illeti-e meg, más szóval hogy e különböző tárgyak a nézőpont által jönnek-e létre, vagy esetleg logikai dignitásuk szerint hamarabb megvannak, és aztán kívánják meg a szubjektumtól a megfelelő beállítottsá-

got. Sokkal fontosabb számunkra az a kérdés, hogy a látszólag azonos, dogmatikus tárgy magyarázására kínálgzó utak többfélesége nem jár-e az egységes dogmatikus tárgy leple alatt rejtőz, eltérő logikai tárgyak összekeverésének veszélyével. És valóban, mindig hamis magyarázat adódik abból, ha e logikai tárgyak egyikét egy tőle idegen (bár ugyanazon dogmatikus tárgyhoz tartozó) magyarázatsor motivációs összefüggéseivel akarják megközelíteni. Ha például a pszichológia (amelynek erre a célra előszeretettel alkalmazott irányzata a freudizmus) arra vállalkozik, hogy egy műalkotást az alkotó pszichikus folyamataiból magyarázzon meg, akkor adott körülmények között mindig érdekes, genetikus megállapításokat kínálhat az alkotó lelkében fellelhető különböző pszichikus tartalmak együtteséről, de mit sem mondhat az érintett „esztétikai objektum” immanens jelentéstartalmáról – mégpedig azért nem, mert logikai tárgya csupán a műalkotás „mint élmény”, nem pedig az önmagában és önmagáért érvényes jelentésalakulat.

Ha azonban azt állítja, hogy az utóbbiról is képes mondani valamit, akkor magyarázatában megengedhetetlen hiposztazálást követ el, és egész magyarázati eljárása elégtelennek és nemegyszer nevetségesnek bizonyul. Pszichológiai tapasztalati összefüggésekből csak pszichikus jelenségeket lehet magyarázni, a műből csak annyit, amennyi pszichikai vonatkozást tartalmaz, illetve jelez. Az esztétikai objektum azonban lényege szerint valami szellemi, amivel szemben a pszichikai dolgok a rendezendő, alakítandó anyag pozícióját foglalják el, és éppen ezek a szellemi összefüggések (kompozíció stb.) csak ezekből a centrumokból, teleologikus összefüggésekből magyarázhatók adekvátnan. A pszichológia olyan szinten kapcsolódik be, ahol a szubjektum feletti szellemiség még egyáltalán nem tételeződik. A különböző diszciplínák említett különböző logikai tárgyai között hierarchia áll fenn, amelyet itt nem tudunk részletesen leírni, csak jelezni. Az, amit a pszichológiáról mondtunk, minden olyan módszerre vonatkozik, amely ennek a hierarchiának egy magasabb fokán álló dolgot az alacsonyabb fokon állóból próbál tökéletesen megmagyarázni (így például a kultúrképződmények szociológiai magyarázatára – a kultúrszociológiára). Saját kereteiken belül maradván mondhatnak nagyon értékeset a kultúrképződményekről, de amint elhagyják a hozzájuk rendelt logikai tárgy (a kultúrobjektum „mint szociológiai képződmény”) szintjét, és egy magasabb szintre átugorva azt

állítják, hogy a szellemi képződményt *maradéktalanul* megmagyarázták a maga egyszerűségében, öncsalásnak esnek áldozatul.

Egészen más azonban a helyzet annál az értelmezési eljárásnál, amelyik nem „alulról fölfelé”, hanem „felülről lefelé” próbál magyarázni: ha például egy „esztétikai tárgyat”, egy művészi formát próbálunk metafizikai, történetfilozófiai összefüggésekből értelmezni. Míg a pszichológiai tárgy (a műben jelzett élménytartalom) még egyáltalán nem tartalmazta a hierarchikusan magasabb rendűt, a szellemit, jelen esetünkben a művészi formát, ez a kiteljesedett szellemi-metafizikai alakulatnak (a műalkotásnak „mint a szellem objektivációjának”) csak egy mozzanata. A műalkotás formája a műalkotás teljes szellemi tartalmának csak absztrakt mozzanata (az esztétikai beállítottság segítségével adekvátan leválasztható tárgy), s ennél fogva az absztrakt rész értelmezése csak az egész felől jogosult és lehetséges.

Itt továbbmehetünk még egy lépéssel: az esztétika mint a formákról szóló tanítás maga is le tudja írni azokat a formai mozzanatokat, amelyeket leválaszt, ki tudja mutatni a hozzájuk rendelt immanens teleologikus összefüggést, és meg is tudja magyarázni ebben az értelemben, de ennek az összefüggésnek a legmélyebb jelentését önmagából soha nem képes felfogni. Ez a mélyreható magyarázat csak egy olyan diszciplína felől érhető el, amely az egész mű teljes szellemi tartalmát teszi tárgyává: a metafizika és történetfilozófia felől. A magyarázatnak ezt a mélyebb fajtáját, amely a hierarchiában alacsonyabban állót a magasabban álló felől próbálja magyarázni, a szó szűkebb értelmében nevezzük *értelmezésnek*. Hogy egy formának mind a tisztán esztétikai-poétikai, mind a stílustörténeti magyarázata nemcsak megenged, hanem meg is követel valamilyen értelmezést, ezt mindig is érzékelték, és a pszichológiai és szociológiai „értelmezési kísérletek” éppen abból az igényből jöttek létre, hogy a forma esztétikai magyarázata után egyúttal transzcendálják ezt a magyarázatot, csak hogy az egyszerűbb, alacsonyabb szintből próbálták a fölötte állót levezetni.

Az „értelmezésnek” ez a fajtája tökéletesen megfelelt az újkori szellem irányultságának. A középkor mindig a magasabbtól az alacsonyabb felé vezető utat választotta, csak Descartes állítja fel azt a végzetes elvet, hogy az egészet a részekből, a magasabb rendűt az alacsonyabból kell levezetni. Hogy azonban ez elvi képtelenség, hogy az alacsonyabb rendű még egyáltalán nem tartalmazza a magasabb rendűt, a rész az egészet,

és önmagából nem is tudja létrehozni, s ennek okán nem is lehet az utóbbiakról semmit mondani, ennek különösen szellemi területen kellett érezhetővé válnia. És valóban, minden ilyen próbálkozásnál az az ember érzése, hogy az interpretátor egyáltalán nem jut el a tárgyhöz, amelyről látszólag beszél, s amely ahelyett, hogy felépülne elemeiből, feloldódik bennük.

Lukács könyve, a helyes úton indulva el, azt kísérli meg, hogy az esztétikai képződményeket, speciálisan a regényformát egy magasabb álláspontból, a történetfilozófia felől értelmezze.

Az esztétika, illetve a poétika immanens módszereivel feltárta a legfőbb művészi formákat, a tragédiát, eposzt, regényt stb., a stílustörténet leírta immanens fejlődésüket, jelentésüket azonban, azt a magasabb egységet, amelyből fakadnak, csak egy olyan diszciplína értheti meg, amely éppen azt a szellemet teszi tárgyává, amelynek szükségszerű formáiként ezek a műfajok megjelennek. A műformák gazdagsága nem egy szeszélyes játékosztönből fakad, amely, hogy szórakoztassa magát, hol ehhez, hol ahhoz a formához nyúl, hanem mindig szükségszerűség munkál minden egyes forma aktuálissá válása mögött, ami teljesen csak abból a szellemből magyarázható meg, amelynek megjelenéseként érthetjük csak meg adekvátan. A művészi formák megkülönböztető elvét ez esetben nem a művészetek anyagának különbözőségében keressük, mint oly gyakorta, és nem is szociológiai előfeltételeikben – ezek olyan szempontok, amelyeknek egyébként megvan a maguk korlátozott létjogosultsága –, hanem a csak metafizikailag leírható szellemben helyezzük minden alkotó ösztön voltaképpen forrását és a formák különbözőségeit e szellem történetileg változó végső orientációs pontjainak különbözőségéből vezetjük le.

Egy ilyen értelmezési kísérlet előfeltétele, hogy birtokában legyünk egy helyesen leíró és elemző poétikának, amely a magyarázandó formákat és tulajdonságaikat lényegi tulajdonságaik szerint, élesen választja szét, és megadjuk a történetfilozófiai összefüggést, amely a szellem fejlődését elég mélyrehatóan írja le. Bárhogy vélekedjünk is egy ilyen történetfilozófiai vállalkozás kivihetőségéről, az eddigiekben azt kívántuk bizonyítani, hogy a teljes értelmezés végül is helyes megoldásához csak ezen az úton lehet eljutni, ebben az irányban kell a megoldást keresni. Egy forma jelentése adekvátan csak a hozzá folyamodó szellemi tartalomból magyarázható. Hogy milyen rendkívül nehéz megragadni ezt a szellemet és végső orientációs pontjait, az abból is kiderül, hogy képződ-

ményeiben nem nyilatkozik meg soha, csak rajtuk *keresztül* ad hírt magáról. Az itt kitűzött feladat nem annak a fogalmi rögzítése, amit egy elmúlt kor műalkotásai tartalmilag, mondatokba foglalva közöltek, hanem a szellemé, amelyből létrejöttek. Ennélfogva egy ilyen történetfilozófiai tanulmány állításait soha nem lehet idézetekkel *közvetlenül* alá támasztani, mert egy ilyen bizonyítás mindig megkövetelné, hogy az olvasó képes legyen a felhozott példából egy speciális aktus segítségével kiolvasni azt, ami benne lényegi. Ez azonban egyáltalán nem szól egy ilyen indirekt hivatkozás bizonyító ereje ellen. Mert ahogyan az emberek az egyszeri, hic et nunc adott tényszerű tárgyban azonnal felfogják az arisztotelészi nemfogalmat – ez mindenki számára megszokott eljárás –, éppen úgy látja meg a történetfilozófus a tényszerű, egyszeri, történeti individuumban azt, ami benne történetfilozófiailag lényegi. Ez nem konstrukció vagy indukción, hanem – csírájában mindenkiben meglevő – sajátos képesség.

Lukácsnak éppen az az erőssége, hogy nem néhány alapelvből vezeti le állításait, és nem is felületesen racionálisnak látszó mozzanatokból építi fel történetfilozófiáját, hanem meglepő interpretációs készséggel ragadja meg azt, ami a leglényegesebb és a legmélyebb egy művészi formában és a szellemben, amiből fakadnia kellett. Ezért van az, hogy könyvének második része az értékesebb, ahol okfejtése konkrétabbá válik, és Dante, Cervantes, Flaubert, Goethe, Pontoppidan, Tolsztoj stb. kínál páratlan bőségben először meglepő, de mélyebb megfontolás után mindig meggyőző igazságokat. Ennek az értelmezésnek új dimenzióba hatoló mélysége még azt is magával ragadja majd, aki szkeptikus-pozitivista vagy kritikai hangoltságánál fogva a metafizikai tendenciát nem hajlandó követni, és megtanítja a már olvasottakat új módon érteni.

PICASSO ÚTJA

Mikor a háború megszűnte után szállingózni kezdtek az első hírek arról, hogy mi történt addig a francia művészeti életben, egy újság sem okozott oly nagy meglepetést, mint az, hogy Pablo Picasso, a kubista festészet megalapítója szakított a kubizmussal, és most naturalista módon dolgozik. Ez a frontváltás, mely még a háború elején történt, természetesen kínos megdöbbenést és csodálkozást okozott a kubisták táborában. Senki sem tudta közülük magyarázatát adni annak, hogy vezérük miért hagyta őket cserben. Csak nemrég jelent meg Maurice Raynal nagy könyve Picassóról, jobban mondva egy himnusz a kubista Picassóról, mely hősenek legújabb csúnya viselkedéséről alig beszél, azt majdnem elhallgatja, épp csak hogy rezignáltan tudomásul veszi („némely csillagok kialudtak szemében” – mondja Raynal meghatódottan, de nem nagyon meggyőzően), magyarázatokra pedig egyáltalán nem tér ki.

Pedig e ténnyel érdemes foglalkozni. Picasso tehetséges festő, okos ember, az általa inaugurált kubizmus valóságos forradalmat okozott annak idején, 1906-ban és az azt követő években a művészetekben, híveinek száma óriási volt minden országban, teóriáinak megalapozására egész irodalom keletkezett. És most az „alapító” otthagyt mindent, mint-ha mi sem történt volna, és öreg akadémikusok módjára természet után dolgozik. Hogyan lehetséges ez?

Próbáljuk megmagyarázni.

Úgy hiszem, nemcsak az különös, hogy egy irányt abba lehet hagyni, hanem az is, hogy lehet egy irányt „alapítani”. Régebbi korokból hiába keresnénk erre példát. És ez természetes is. Csak amikor egy hosszú életű művészeti tradíció véget ér, és amikor egy túlhajtott individualizmus létezik, lehetséges az, hogy valaki önkénye szerint alapíthat művészeti irányokat. 1900 körül mindkét előfeltétel – mely történetfilozófiai szem-

pontból voltaképpen egy – beállt. A természet mind hívebb és egyúttal mind szubjektívebb visszaadására irányuló folyamat, melynek gyökerei messzire, egész a késő antikig, a római császárság idejéig nyúlnak vissza, és amely folyamatnak utolsó konzekvenciáit a XIX. század végén az impresszionizmus és végül a neoimpresszionizmus vonta le, véget ért. Valóban, tovább már nem lehetett menni a természetbenyomás hű visszaadásában, mint ahogy azt a neoimpresszionizmus tette, mely a tárgyakat szinte tudományos alapossággal, a tiszta alapszínekre bontotta szét, és azután a néző recehártyájára bízta, hogy ott pontosan újra felfedjen az a pillanatnyi impresszió, melyet a festő vissza akart adni.

A festők legnagyobb része „zavarba jött”. A tehetségesek köztük mind látták, hogy valami újnak kell jönnie. De csak a legkevesebben látták azt is, hogy egy öreg festő egy kis francia vidéki városban, Aixben, áttörtetve az impresszionizmuson, és annak összes vívmányait megtartva, már megteremtette egy új, kompozíciós, szintetikus művészet alapjait. Csak a legkevesebben látták, hogy az új útvonala már meg van jelölve, hogy Cézanne-on át megy az új művészet fáradtságos útja.

A festők nagy része sokkal könnyebb, sokkal „egényibb” utakat választott. Hisz már az impresszionizmus is a kor individualizmusának, szubjektivizmusának egy kiélési lehetősége volt, de itt mégis a művészek még meg voltak kötve egy festői látásmód tradíciója által. Most azonban, az impresszionizmus halála után, minden egyéni önkénynek szabad volt az útja. Épp úgy, mint mindenki, jogot formált arra, hogy egy-egy sebtében összezsapott könyvvel új filozófiát, új vallást, új rendszereket teremtsen, úgy minden festő a festészetet saját prédájának tartotta. Az egyik egyiptomi módra stilizált, a másik a japánokat utánozta, a harmadik a rokokót, a negyedik a gótikát, az ötödik egyszerűen zöldnek látott mindent, és így tovább a végtelenségig. De ha az alkotás csupán egy ötletszerű meggondolás eredménye, akkor természetesen szükség van változatosságra, és a festők úgy váltogatták labilis irányait, mint a ruhájukat.

Picasso nem tartozott ezek közé az egészen léhák közé. Igazán mélyen járó művész ugyan nem volt sohasem. De egész korai képei, szellemes, erősen megkomponált egy-két alakos, kissé groteszk szellemű képei után ítélve, jót lehetett tőle várni. Daumier komédiásképeinek és Cézanne *Mardi gras*¹-jának szelleme dominált felettük.

És valóban, Picasso nem tréfából lett más, hanem egy jogos, habár tel-

jesen egyoldalú meglátásból. Rájött arra, hogy az impresszionizmus mennyire felületszerű volt, mennyire elhanyagolta a tárgyak plaszticitását. És ez csakugyan igaz is. Az impresszionista festők, csak hogy lehetőleg hiven és gyorsan adják vissza pillanatnyi benyomásaikat, szántszándékkal egy színfoltokban foszforeszkáló, optikus síkot hoztak létre, melyen az egyes tárgyak valódi testiségüktől, volumenjüktől megfosztva, csak mint vattaszerű színfoltok léteztek. Egyformán vattából volt, egyformán nem volt testisége egy háznak, egy embernek, egy felhőnek. Ez ellen akarta Picasso felvenni a harcot. A dologban magában tehát igaza volt, mégis ez a harc már magában hordta az eredendő bűnt: nem lehet egy ilyen harcot „elhatározni”. Az mindig baj, ha egy festő intellektuális, meggondolásszerű okokból tesz valamit, mindig rossz jel az illető festő spontán tehetségére. És aztán még valami, ami ezzel szorosan összefügg: mint minden meggondolásszerű önirányítás a művészetben, úgy ez is szükségszerűen egyoldalú volt, nem a művészet egész komplexitására kiterjedő. A festészetnek nem lehet egy ilyen kizárólag egyoldalú valami a célja, mint a plaszticitás, ez csak egyike lehet a sok célnak. Picasso festészete egyoldalú reakció volt az impresszionizmus *egyik* konzekvenciájával szemben.

Picasso eleinte megelégedett avval, hogy a tárgyakat határoló síkokat túlozta, és így erős plaszticitást adott a dolgoknak. Később, szintén a plaszticitás fokozására, mindinkább geometriai formákra igyekezett a tárgyakat leegyszerűsíteni. Mindez azonban egyáltalában nem volt új. Már a XV. század óta gyakran előfordul, hogy festők a képeiket előkészítő rajzokon egyenes vonalakra redukálják az alakokat, hogy így jobban tisztába jöjjenek azoknak a térben elfoglalt volumenjével. Már Dürer is ezt a tanácsot adta a festőknek, Luca Cambiaso, a XVI. század egyik kitűnő genovai festője sok százával hagyott hátra ilyen leegyszerűsített kontúrrajzokat. Ugyanezt a technikát használja rajzain Rembrandt is késő korszakában, az alakok szinte kockáknak hatnak. Ez a rajztechnika összefügg egy régi atelier-szokással, mely abból áll, hogy azokat a kis fa- vagy viaszalakokat, melyek után a festők – képeik plaszticitásának és térhatásának növelésére – a vázlatokat készítették, gyakran poligonokra egyszerűsítették le a célból, hogy ezáltal kubusszerűségük még nyilvánvalóbbá váljék. Teoretikusok által írt, festők használatára készült kézikönyvek pedig gyakran ábrázolták az ilyen poligon alakoskákat különböző pózokban, perspektivikusan kiszámított térben.

Ha egy ilyen traktátust a kezünkbe vesszünk, például a nürnbergi Erhard Schön *Vnnderweisung der proportzion vndd stellung der possen*²-ját 1540-ből, mely tanulságos fametszetekkel van illusztrálva, legnagyobb csodálkozásunkra csupa Picasso-képet látunk. De régen sohasem tekintették ezt a leegyszerűsítést másnak, mint technikai segédeszköznek. Nagyképű és egyúttal tudatlan korunk egész fennhéjázása és önkényesége kellett ahhoz, hogy egy évszázadok óta ismert technikai segédeszköz *az* új festészet gyanánt mutassa be. De azért bármily szerény dolog is volt az a festészet továbbfejlődése szempontjából, amit Picasso csinált, mégis még mindig festészet volt, és ezen az úton is lehetett volna eredményekhez jutni, habár persze csak technikai részleteredményekhez, melyeket aztán nagyobb összefoglalásra képes festők felhasználhattak volna.

Idővel azonban a gondolati elem, mely már a kiindulásnál is megvolt, mindjobban érvényesült Picassónál. Azt a szükségszerűen a levegőben, a korhangulatban rejlő gondolatot, hogy a dolgokat magukat kell visszaadni (és nem amiknek véletlenül, egy bizonyos pillanatnyi világításban látszanak, mint ahogy az impresszionisták adták vissza őket), Picasso gondolati és tartalmi térre transzponálta, amennyiben úgy magyarázta, hogy a dolgokat úgy kell visszaadni, amilyenek azok: akkor, ha körüljárjuk, vagy ha a kezünkbe vesszük és megforgatjuk őket. Tehát ha egy üveget festett, az egyik felét realisztikusan adta vissza, a másikat keresztmetszetben, ha egy arcot akart visszaadni, az egyik felét en face adta, a másikat profilban és így tovább. És ezt ő és teoretikus barátai tudományos festészetnek nevezték. Tudományosnak azonban nem hiszem, hogy tudományos, mert hiszen bármilyen geometriai rajz egzaktabban tudományos. És hogy festészetnek viszont már nem festészet, az is bizonyos. Persze hogy a dolgok lényegét kell visszaadni, de viszont éppoly természetes az is, hogy egy festő csak abból indulhat ki, amit lát, nem abból, amit tud. A festőt nem érdekelt az, hogy mi van a lefestendő dolgok háta mögött, amiket ő nem láthat. Ha a festő egyszer rálépett a „tudás” útjára, áthágta a festészet korlátjait, és akkor ezen az úton nincs többé megállás. Éppúgy ráírhatni a képre, hol született az ábrázolt, és mi a valása, vagy hogy melyik boltból valók a lefestett almák.

Miután Picasso egyszer rájött arra, hogy azt kell festeni, amit *tudunk* a dolgokról, megrészegetett programjának tartalmi lehetőségeitől. Kompozícióra, amivel tényleg meg lehetett volna dönteni az impresszionizmust, most már régóta nem gondol. Még plaszticitásra sem. A testek

valódiságát, kubusszerűségét Picasso és a többiek most már csak – szégyellem ebben az összefüggésben leírni a szót, de kell, mert ezerszer írták le kubista teoretikusok – metafizikai értelemben akarják visszaadni. A harmadik dimenziót, melyből eredetileg kiindultak, most már teljesen elejtik. Ehelyett – híven tartalmi irányukhoz – a negyedik dimenziót, az időt akarják képeiken megvalósítani. Bergsont akarnak festeni, a durée-t.³ Most már nem térben járják körül a dolgokat, hanem időben. Picasso eljutott önkényességének legvégső konzekvenciájáig. Most már mindent lehet. „Világhangulatot” akar visszaadni. A „hangulat” szó, melyet egy német kubista teoretikustól, Paul Erich Küpperstől veszek át, jellemző. Nem volt ez a megvetett impresszionisták jelszava is? – de az impresszionisták legalább valóban festők voltak, és megelégedtek földi hangulatokkal. A „világhangulat” szóval a kubisták önkéntelenül leleplezik, hogy az, amit csinálnak, voltaképpen nem egyéb, mint tartalmi impresszionizmus. Rosszabbak sokkal az impresszionistáknál, mert ráírják egy képre azt, amit az impresszionisták megfestettek. Így beáll az a tragikomikus színjáték, hogy Picasso, aki a „törvényszerűség”, a „szükségyszerűség” nevében hadat üzent az impresszionizmusnak, a legvéletlenszerűbb, a legkontrollálhatatlanabb képeket festi. Világkáoszt ad. Természetfoszlányok, geometriai rajzrészletek közé óriási felírásokat ékel. Teleragasztja a vásznat újságpapír-darabocskákkal, bélyegekkel, levelekkel, tapétamaradványokkal. És itt furcsa, de jellemző módon érintkezik a XIX. század ama mesterember-festőivel, kik a maguk művészietlen módján, de becsületes odaadással igyekeztek egy, az asztalon fekvő újságot, bankót vagy levelet teljesen, pontosan úgy visszaadni, hogy a kép kispolgári vevője teljes joggal gyönyörködhesse benne, mert „egészen olyan, mint a természetben”. Több mint száz évvel ezelőtt festették már ezeket a kínos *trompe-l'œil*⁴-eket, és természetesen sohasem tekintették őket művészetnek. Csak egészen konzekvens, ha Guillaume Apollinaire, a kubisták egyik legkiválóbb teoretikusa (ki különben még közvetlenül halála előtt gyorsan felült az utolsó művészeti vonatra, és csatlakozott a dadaizmushoz) a *trompe-l'œil* dicséretét zengi. A forradalmi kubizmus tehát eljutott visszafelé a leggyerekesebb naturalizmus-hoz és egy tartalmi, művészietlen impresszionizmushoz. Az ellenkezője vagy a karikatúrája lett mindannak, amit Picasso eredetileg akart.

És ez egész természetes is. Aki Picassóval valaha beszélt, aki kubista teoretikusok könyveit olvasta, annak az a kísérteties, hogy mennyi iga-

zat is mondanak az illetők, tudniillik világnézetükről – a baj csak az, hogy minderre gondolva nem lehet festeni. Igazán nem baj, ha valaki Bergsont olvas, és nagyon szép, ha valaki eljut egy új idealista és antinaturalista világnézethez, de mihelyt ezt a világnézetet *közvetlenül* vászonra akarja tenni, akkor nem képet fest, hanem irodalmat. És mihelyt szántszándékkal ad valaki vásznon tartalmat, szavakat, akkor a kép szükségszerűen kontrollálhatatlan káosszá, impresszionizmussá válik. És így a kubisták – ami a legjellemzőbb minden tartalmi festészetre – épp ellenkező világnézetű képeket festenek, mint amit szavakkal hirdetnek. Antiimpresszionizmus helyett, mint az előbb mondtam, tartalmi impresszionizmust adnak.

Vajon meddig járta Picasso ezt az utat őszintén, nehéz megállapítani. Kezdeni mindenesetre jóhiszeműen kezdte, bár párizsi atelier-kban az a mondás járta, hogy Picasso azért csinálta a kubizmust, mert nagyon unatkozott. Útja, mint minden festőé, ki teóriákat fest, és teóriákkal köti meg magát, a jó- és rosszhiszeműség váltakozásából, azok egymásba fonódásából állt. Nem hiszem, hogy nála jó- és rosszhiszeműség közt éles határt lehetne vonni. Hogy az állítólagos új művészet kétséges kincsében a hitet el ne veszítse, szinte túlkibálta önmagát. De végül mégsem marasztalhatta tartósan a túl egyformává váló játék, melyet a diletánsok százai művészet címén jövedelmezhető tökéletességre fejlesztettek. (Mert azt mondani sem kell, hogy a nemzetközi sznobok, kik soha valódi festészetet még nem értettek meg, nagy sietséggel vásárolták az ügyesen lanszírozott és jól reklamírozott kubista képeket.) Hogy hogyan történt a változás Picassónál, arra Henri Matisse-t, a legnagyobb ma élő francia festőt idézem, aki nemrég így mondta el a dolgot egy német vendégének, Otto Grautoff műkritikusnak: „Azt hiszi, hogy egy művész évekig ámíthatja önmagát, anélkül hogy az a lelkének ne legyen ártalmára? A háború első hónapjaiban Picasso, hogy úgy mondjam, művészeti-
leg összetört. Egyszerre csak ingres-ista lett. De ez nem elég. Mellesleg még továbbra is fest kubista képeket. Leonce Rosenberg a kubistát lanszírozza, Paul Rosenberg az ingres-istát. Most mindenki ízlése szerint kikeresheti magának azt a Picassót, amelyik tetszik neki.”

Ez hát a kubizmus, amint ezt alapítójának történelmi példája demonstrálja. Keresgélő zavarból született játék, melyet kénye-kedve szerint egyszer eldob az ember, máskor elővesz, de nem művészet. (És nagyon sok mai és tegnapi irányra lehet ugyanezt mondani, nem csak a ku-

bizmusra.) Az ebben az egész irányban benne rejlő gyakorlati impresszionizmusnak a következménye az, hogy alapítója kettős művészeti könyvvitel, két látszólag konkurrens, a valóságban persze összejátszó műkereskedő számára dolgozhat. És minthogy most az ingres-izmus – ez a teljesen vértelen és gyenge akadémizmus, egy alapos tudású modern kompozíciós festészetnek ez az üres pótléka – a legújabb divat Párizsban, Picasso most így dolgozik.

Picasso elvtelensége intő jel lehetne ama nem kisszámú jóhiszeműek számára, akiket teóriák megtévesztenek, és akik teóriákat festenek. Az új tartalmat, az új világnézetet, mely most van kialakulóban, a festő csak önmagából alkotva fejezheti ki. Nem lehet kívülről, önkényesen festészetet csinálni. Hiszen önkényesség egészen más, mint egyéniség. Az természetes, hogy minden művészet csak egyéni lehet, hogy csak az individuum alkothat, és hogy csak a saját módja szerint alkothat. De ez nem jelenti azt, hogy tehet, amit akar, mert ez azt jelenthetné, hogy lehet nem művész is. Mindenkinek, aki tényleg művészetet akar csinálni, bele kell dolgoznia magát abba a nagy tudás- és tapasztalatmatériába, amit a művészet mostanig felhalmozott. És amikor már benne van, akkor igyekezhetik belőle kijutni és járni a maga útján. Akkor joggal fogja háta mögött hagyni a lélek nélküli impresszionizmust, és spontánul, csak azáltal, hogy művész, aki ma él, el fog jutni ahhoz az új, tartalmat is adó művészethez, amelyet ma a művésztől mindnyájan várunk.

SZTAVROGIN GYÓNÁSA

A „barbársággal” vádolt szovjetkormány immár hozzáférhetővé tette Dosztojevszkij hagyatékát. Több ládányi kéziratot találtak, és remélhető, hogy rövidesen teljességében olvashatjuk majd a legnagyobb orosz költő irodalmi életművét, aki egyre nagyobb hatást kezd gyakorolni Európa szellemi életére. Az első ajándék Dosztojevszkij *Ördögök* című, Oroszország első forradalmi mozgalmai ellen mintegy gúnyiratként írott regényének eddig publikálatlan fejezete, a „Sztavrogin gyónása”.

Maga a regény – egészében szemlélve – nem tartozik Dosztojevszkij csúcsteljesítményei közé: eltorzítja a tendenciózussága. Mégpedig nem azért, mert Dosztojevszkij a forradalommal szemben foglal állást, hanem azért, mert ezzel az állásfoglalással és főként ennek a megformálásával maga a mű válik ellentmondásossá, meghasonlottá. Dosztojevszkij, a politikus és pamfletszerző ugyanis korántsem alkotott olyan tökéletes harmóniát a költővel, mint amilyent Dosztojevszkij feltételezett. Sőt a költőt látomásának becsületessége és rettenthetetlensége, az alakjait mozgó problémák átélése nemegyszer készítette olyasmire, ami élesen ellentmondott a pamfletszerző nézeteinek. A nagy költő olyan alakokat hívott életre, akik az orosz forradalom életháttérét, társadalmi és intellektuális környezetét (és ezzel az „igazolását” is) világosabban átélhetővé tették, mint amennyire ez a pamfletszerzőnek megfelelhett. Nem maradt más megoldás, mint hogy az így támadt szakadékot a gúnyirat eszközeivel hidalja át, és ezzel azt – művésziileg – még mélyebbé és láthatóbbá tegye. Dosztojevszkij – ahogy ezt Gorkij egyszer helyesen megjegyezte – megrágalmazza a figuráit.

Az *Ördögök* mégis, vagy talán éppen ezért tartozik Dosztojevszkij legérdekesebb művei közé. Mert lényének benső meghasonlottsága, amelyet más műveiben elfednek a tökéletesen megformált egyéni sorsok, itt

a politikai irányzatosság és a költői látomás ellentmondása folytán világosan és jól láthatóan kerül felszínre. Dosztojevszkij utópikus attitűdjének is költői nagysága a forrása, az a különleges tulajdonsága, hogy minden figurát, minden emberi kapcsolatot, minden konfliktust képes az eldologiasult buroktól – amelyben ma mindezek adva vannak – megszabadítva, látnoki-spontán módon tiszta lelki magvára redukálni és összpontosítani. Hogy következőképp olyan világot ábrázol, amelyben egyszerűen semmi nincs a kapitalista társadalom embertelenül gépies és lélektelenül eldologiasult valóságából, és ez a világ mégis tartalmazza körülünk legmélyebb konfliktusait. Az az érzés, amely minden ínség megváltó princípiumát az emberek egymás közti tisztán emberi kapcsolataiban, a *minden emberben* meglevő emberi mag felismerésében és szeretetében, a szeretetben és a jóságban kívánja megtalálni, ez a *tisztán individuális és individualisztikus* megoldás azonban – a költő számára is észrevétlenül – eltolódik, és úgy jelenik meg, mint az orosz ortodox egyház felfogása szerinti krisztusi szeretetküldetés. Evvel pedig többféle kuszaság és ellentmondás jön létre. Először is, hogy Dosztojevszkij kénytelen a kereszténységgel azonosítani saját, Feuerbachtól befolyásolt, s a kereszténységgel a szektákhoz hasonlóan szemben álló vallásosságát – és ezzel mindkettőt meghamisítani. Másodszor, hogy alakjainak minden problémáját és szenvedését, amelyek társadalmi gyökerét mindig világosan felismeri, mégis, elkerülhetetlenül, individuumok tisztán individuális körülményeként ábrázolja. Ezenfelül gyógyírként mindezekre az individuáliston túli megoldást, a kereszténységet kell javasolnia. Ily módon keletkezik regényei csodálatosan tisztán, mélyen látott és megformált alakjai körül a belső ellentmondások atmoszférája, ami nem érezteti a kontúrját ott, ahol a sorsszerű kapcsolatok maradéktalanul visszavezethetők individuumok egymás közti tisztán individuális emberi kapcsolataira; amint azonban nem lehet maradéktalanul végbevenni ezt a redukciót, vagy pedig – mint az *Ördögök* esetében –, erre a szerző nem is törekszik, ott szükségképpen jelentős zavart kelt a művek totalitásában.

Az *Ördögök* most publikált töredéke e belső ellentmondásokról kevesebbet árul el, mint ama költői nagyságról, mindenestre nem olyan nyíltan, mint maga a regény. A dosztojevszkiji világ két pólusa: a mai társadalom belső kétségektől marcangolt, elbukó embere és a krisztusi szeretetküldetés hirdetője magányos éjszakai párbeszédben kerül egymással szembe, és ismeri fel testvérét a másokban. Mégpedig nemcsak

abban az értelemben, hogy a jóság embere számára minden ember testvér kell hogy legyen, hanem az igazibb, bensőbb értelemben is, hogy *belső rokonságuk* derül ki, és válik mindkettejükben tudatossá. Így fejeződik itt ki egész világosan Dosztojevszkij igazi (nem dogmatikus) vallássosságának sokat ismételt tétele, mely szerint „a tökéletes ateista csak egy fokkal áll a csúcs előtt”, hogy tehát senki sem juthat az igazi ateistánál közelebb az igazi hithez. Egyidejűleg azonban az is kiderül, hogy a dosztojevszkiji „Krisztus” gyakorlati-tevékeny szeretetében a kereszténység jóformán semmilyen gyakorlati jelentőségű szerepet nem játszik. A szeretet és a jóság a másik ember lényegi magvának intuitív megértésében nyilvánul meg. A segítség pedig, amit nyújt, abban áll, hogy ezáltal az úttalanul tévelygő lelkében kirajzolódik *saját útja*. (Szonya a *Bűn és bűnhődés*ben, Miskin herceg *A félkegyelmű*ben.) Dosztojevszkij világképének mély belső ellentmondása éppen itt – a világnak betetőzését jelentő embertípus leglényegibb cselekvésénél – mutatkozik meg a legvilágosabban: ez a látnokivá lett jóság képes ugyan felderíteni a kétségbeesés sötét életalapját, képes a sötétséget az ember bensejéből, a szenvedést, bűnt, eltévelyedést a tudat fényébe emelni – de képtelen ezt a tudást megváltó tette változtatni. Szonya kivezeti ugyan Raszkolnyikovot absztrakt bűnének labirintusából, amely elzárta minden emberi közösségtől, és lehetetlenné tette számára az életet az emberek között. A pozitívum azonban, a megnyíló új élet csupán program marad. És a későbbi művekben, ahol Dosztojevszkij éppen ezt a fordulatot akarta ábrázolni, írói becsületessége arra készítette, hogy legfőbb embertípusát olyan pillanatban mutassa be újra meg újra, amikor igazi döntés elé kerülve kudarcot vall (*A félkegyelmű vége*).

A költő Dosztojevszkijnek ez a hitetlensége tulajdon teológiája hittételeiben és normáiban jelzi azt a – soha be nem vallott – szakadékot, amely a kereszténységtől és az őskereszténység szektaszerű megújításaitól is elválasztja. Mert ez a kereszténység a szeretet mindenhatóságára van építve: a lélek a szeretet felé fordul, a szerető megismerés elfedi a szenvedést, és megmutatja a helyes utat; még ha társadalmi okok vezetnek is az eltévelyedéshez, a megváltás csak minden nem lelki kötöttségtől függetlenül történhet. Itt azonban Dosztojevszkij – anélkül, hogy ennek tudatában volna – hitetlen. Látnoki jósága rávilágít a szenvedésre, és egyfajta cinizmusnak látszik, amellyel gátlástalanul mond ki minden gyengeséget, szennyet, elvetemültséget, amely a legrosszabbat ismeri fel

és feltételezi az emberekben. A szeretet átlátja a szenvedést és az eltévelyedést, de nem tud rajta segíteni, mivel mindkettő túl mélyen gyökerezik a szenvedő ember létezésében ahhoz, hogy a megismerés erejével, az emberek közti szereteten alapuló kapcsolatok erejével meg lehessen tőlük szabadulni. Az eltévelyedés ugyanis az emberek társadalmi helyzetéből fakad, ebből pedig nem tudnak kiszakadni.

Ebben a kétségbeesett küzdelemben az emberi létezés társadalmi összetevőjének tisztán lelkivé alakításáért Dosztojevszkijnek kudarcot kell tehát vallania. Kudarca azonban lenyűgöző *költői győzelemmé* válik: mert bizonyos embertípusok tragikumának éppen a társadalmi gyökereit nem követte még olyan mélyen a legtisztább lelki megnyilvánulásokig, nem tárta fel és hozta ezekből felszínre soha senki, mint maga Dosztojevszkij. Ebben van ennek a töredéknek a nagy költői értéke is. Sztavrogin, az *Ördögök* hőse, aki a könyvben néhol kissé lermontovos, túlhajtottan romantikus hatást tett, csak itt, legelvetemültebb tetteiről szóló keresztényi gyónásában mutatkozik egészen annak, akit: a Turgenyev, Goncsarov, Tolsztoj írásaiban „felesleges emberként” különböző formákban ábrázolt orosz átmeneti típus legfőbb képviselőjének. Orosz értelmiséginek, akinek megvan az ereje és megvannak a képességei (amelyek Sztavroginnál démonisággá és zsenialitássá fokozódnak), aki azonban az orosz valóságban mit sem tud kezdeni ezekkel a képességekkel. Ily módon ezeknek a tulajdonságoknak, ha el nem pufognak a semmibe, mint Turgenyev és Goncsarov hőseinél, céltalan, értelmetlen, méltatlan bűnökhöz kell vezetniök. Ezzel feltárul a kétségbeesésnek, az élet céltalanságának teljes mélysége, ami az orosz intelligencia becsületesebb részét olyan korán forradalmárrá tette. És megrendülten látjuk, hogy az ilyen embereknek, ha őszintén célt kerestek az életükben, nem maradt más, mint az öngyilkosság, az elzúllás vagy a forradalom. (Sztavrogin az első utat választja.) És bármilyen szenvedélyesen harcol is Dosztojevszkij pamfletszerzőként ez ellen, bármilyen meggyőződéssel hirdet is vallási megoldást ezekre a szenvedésekre – éppen ő győz meg a legvilágosabban a szükségszerűségéről. A forradalom – politikai – elátkozása észrevétlenül a forradalom abszolút, lelki szükségességének költői dicsőítésévé alakul át.

CÉZANNE TÖRTÉNETI HELYE

(KÍSÉRLET MŰVÉSZETÉNEK ÉRTELMEZÉSÉRE)

I.

Fülep Lajos kimutatta az akadémizmusnak és impresszionizmusnak a XIX. század második felének világnézetével való összefüggését.* Cézanne kezdettől fogva mint az impresszionizmus opponense lép fel; az impresszionizmusnak ez a meghaladása mégsem jelenti a szellem új állapotát, hanem éppen a második századfél szellemének inkarnációját. Akadémizmus és impresszionizmus csupán *tünetei* a szellem századvégi állásának, bennük csak a világnézet és a forma *korrelációjáról* – Cézanneban, akinél *valósággá* lényegül a szellem, a forma és a világnézet *azonosságáról* – van szó. Mert az újkorban többé nem a művészi termelés egészében, hanem csak az egyes zsenik műveiben találhatók az adott valóságok. A középkorban persze a katedrális utolsó kőfaragója is tudatos szolgálja a mindenkiiben egyenlő intenzitással élő szellemnek, s ezért minden egyes gargouille¹ is megtestesült világnézet lehet. De amióta elvesztette valóságát a középkori isten kommunis eszméje, azóta élesen meg kell különböztetni a szellem járulékait a szellem szubsztanciális megnyilvánulásaitól. Azóta csak a zsenik transzponálják az adott valóságot formába. A zsenik, akik a konvencióval és az addigi objektivációkkal szemben valami egészen újat (pusztán művészeti irányokból le nem vezethető) hoznak, ezt az újat éppen az adott új realitásokból merítik, és azáltal viszik át a művészet szférájába, hogy megteremtik az ahhoz a realitáshoz eleve hozzárendelt, neki adekvát formát.

A formák fejlődése az „egésznek”, totalitásnak fokozatos elvesztését mutatja. A *mikrokozmosz* képzőművészeti (azt, amit ma kompozíciónak nevezünk) a XVI. századi zsenik alkották meg.** Nem elvont artiszt-

* Lásd Fülep cikkét: *Művészet és világnézet. Ars Una*, 3. szám.

** Ez az organizálási princípium természetesen nem vészett ki később sem; idejét múlva a „klasszicizmusok” és „akadémizmusok” alakjában élt tovább.

tikus meggondolásokból, hanem az egész egyenleteként született meg ez a forma, annak a totalitásnak egyenleteként, amely még makrokozmosz volt. A beléfogott erők maguk a kozmikus erők, ahogy a XVI. század zsenije (Michelangelo, Tintoretto, Brueghel) átéli őket. Ez a mikrokozmosz forma a XVII. század realitása számára szűkké vált világegyenletté évült el. A barokk zsenik megtalálták a *monadikus*² képzőművészetben az új valóság művészi ekvivalensét. A végtelenként adott kozmosznak csak egy önmagában megálló darabja fogható már formába, de eleven valóság még az egésznek érzése. Így a zárt egész helyére a „zárt–nyitott” monász kerül, amely noha csak rész, mégis participál az egész életében. A felvilágosodás korának racionalizmusa ezt a világösszefüggést is földarabolta, s a XIX. század első felének valóságul csak a *fragmentum maradt*. De ez a töredék a maga elszigetelt voltában legalább jelentésegész még; a század második felében ez is elvész, s marad a jelentésten töredék. Az ehhez rendelt formát Cézanne találta meg – *egyedül* Cézanne.

Az impresszionisták a reagálás módjával elkerülték az adott valósághoz tartozó forma megtalálását. Nekik a jelentését veszítette fragmentum nem jelentett többet, mint a pillanat pusztá benyomását, felszabadulást az elmélyedés parancsa alól, a felületességnek elvvé emelését – ami persze szintén mind szimptóma, mert csak egy ennyire elszegényedett valósággal szemben volt lehetséges ez a semmibe vevő magatartás, amelynek végső következménye, hogy a benyomáson, az optikai képen kívül nincs is már megfogható tárgyiség: az optikai képnek, a látszatnak merő absztrakciója (lásd Fülep 78. l.).

Cézanne másként reagált ugyanerre a valóságra. Magányosan felküzdötte magát az igazi elmélyülésig, s hogy művei ennek ellenére töredékesek, az már azt mutatja, hogy maga a szubsztrátumként adott valóság töredékes. Nála a fragmentarikus elvi, a forma lényegét kitevő, s ezért nem csökkenti művei nagyságát, mint a régieknél, hanem növeli.

Cézanne tudvalevőleg későn találta meg a realitás formáját, de amikor megtalálta végül, úgy tűnt neki, hogy mindaz, amit korábban alkotott, értéktelen holmi. Eltérően ezért a szokástól, indokolt itt, ahol a cézanne-i világ mint a szellem inkarnációja szerepel, előbb venni szemügyre a megvalósult formát, s csak utólag a hozzá vezető „kerülő utat”, amelynek sorsszerű vonala így tisztábban rajzolódik le.

A fragmentarikus valóság igazi formája a *csöndéletiség*: a mindent tárgyként átélni tudás. (Csöndélet alatt itt nem a sujet értendő, hanem a jelentését vesztette fragmentum művészi ekvivalense, az tehát, ami a XVI. századnak a mikrokozmosz egysége, a XVII. századnak a monadikus volt.)

Különbözik a cézanne-i *csöndélet* az impresszionistákétól csakúgy, mint a régiekétől, mert új fokon éli át a dolgok tárgyiasságát. Amint az impresszionistáknak, neki is csak a színjelenségek vannak közvetlenül adva, de ő nem elégszik meg, mint azok, pusztán látszatuk foltszerű megrogzításával, hanem *nézésének* tárgyteremtő erejével egy objektív állandóság világává formálja őket. A legnagyobb titok, amelynek törvényét kutatja (tudósnak is nevezte egyszer magát) az, hogy a benyomásként adott világ miképpen tárgyasul *mégis* az alkotó szemén keresztül. Nem az „objektumot ültette át színné” (Popp)*, hanem fordítva, a színnüanszok formálódtak objektumokká benne. Mert nem másolás az ő világa, hanem újrateremtett valóság: az alkotó nézés eredménye.

Ez az értelme a cézanne-i „modulálásnak” a régiek „modellálásával” szemben. A modellálásnál a tárgy eleve megvan, a fény-árny testiségét csak kiemeli. Cézanne-nál azonban a tárgy még nincs meg, csak létesül a nézés által. „Quand la couleur est à sa richesse, la forme est à sa plénitude.”⁵ Minthogy a tárgy megszületésében csakis a nüansznak jut konstitutív szerep (és nem a rajznak vagy fény-árnyak), valamennyi egyenlően

* Lásd Anny E. Popp: *Cézanne (Bildende Künste, 1919. II. 177. 1.)*. Popp cikke kétségkívül a legértékesebb, amit eddig C.-ról írtak. C. történeti helyét hasonló értelemben határozta meg: „Trotz aller Unterschiede liegt C. prinzipiell dieselbe Art der Weltauffassung zugrunde wie den Impressionisten.”³ – Egyetérteni nem lehet vele azonban, amikor a késői C. művészi célját így fogalmazta meg: „C. sucht Dynamik des Raumes durch die Farbe.”⁴ Éppen a dinamika eltűnése és a csönd beállása legföltűnőbb eltérés a korai művekkel szemben. – P. interpretációja értelmében a környezet színreflexei határozzák meg a tárgyak formáit is C.-nál; eszerint a tárgy a színek előtt (és nélkül) is megvolna már, és C. csak rájuk festené a „reflexeket” – holott valójában a színen kívül nem létezik tárgy nála; s nem reflexekből, hanem nüanszokból áll a színgazdagsága („reflex” realiztikus magyarázata az árnyalatokban oly gazdag cézanne-i testeknek; de nem a visszatükrözés okozza ezt a gazdagságot, hanem a színből felépülés).

jelentőségteljessé válik a szemnek, egyiket sem szabad elveszitenie. Új kincsvilág nyílik meg a kozmosz legparányibb atomjában is. Cézanne almáinak, narancsainak és citromainak végső konkrétsága éppen onnan ered, hogy csak legfinomabb színárnyalataik végigtapintásán keresztül nyerik el tárgyiságukat (minden színatomjuk részt vesz a tárgyalakulásban). Ez az értelme a cézanne-i „kulminálópontnak” (a teremtő szemhez legközelebb eső pont legnagyobb hatóintenzitásának).*

A benyomás nem önérték tehát, mint az impresszionistáknál, hanem út a tárgyhoz. De eljutva ehhez, Cézanne megáll. Az, hogy a tárgynak lehetne valami más jelentése is a lélek számára, már kívülről esik a cézanne-i világlélménynek. Az ő ősi élménye éppen az, hogy a tekintet *egyáltalán* eljuthat a tárgyhoz.

Valamikor, a XV. század németalföldi festészetében minden „holt dolog” fontossá válhatott, mint Mária világának tartozéka, s mint ilyen ereklYESZERŰ szentséget és fényt nyert. Ekkor válhatott először csöndlétté a világ, de ez a csöndélet az isteni teremtés gyönyörű voltát fejezte ki.

A XVII. században élménnyé vált a szabadság, hogy örülni lehet a földi kincseknek, *mint* földieknek, metafizikai vonatkozás nélkül. A dolgok önmagukban való szépségének jelentőségessé válása, szóval földi kincs voltuk igazi művészetté lehetett akkor még (ebből ma szükségképp banalitás válna), mert akkor ez értékelés mögött eleven etosz állott.

Cézanne nem földi kincs voltukban leli a tárgyak értékét (csöndéletei nagyjából pár almából, asztalterítóből, korsóból épülnek föl), hanem a nüanszgazdagság válik számára kincssé: aminek örül, az a pusztaság tárgyasulása maga.

Sokszor mondták Cézanne-ról, hogy primitív, és ebből a szempontból joggal nevezhető annak, mert megvan benne a csodálkozás és az öröm olyasvalamin, amit a közönséges ember mint magától értetődőt, észre sem vehet: a tárgyak létezésén. De ennek a primitívségnek éppen a XIX. század rafinált kultúrája az előfeltétele; el kellett előbb veszíteni mindent: az *egészet*, az egész *érzését*, az *egyét*, hogy jöhessen Cézanne. Benne megvan a teremtő erotikus kapcsolata a dolgokkal; a színekből anyaggá és az anyagból dologgá lényegülő ősi ténye (mint együtt élt aktus) élményévé válhatik, minden tartalmiság előtt. Ezért nem lehet „szü-

*E. Bernard: *Souvenirs sur Paul Cézanne*. Paris, 1912. 55. 1.

zsé”-je ennek a művészetnek, ezért mindegy, hogy ember vagy ház, vagy alma, vagy fa. Ezért kell sorstalanná és eseménytelenné válnia. Ezért formája a csöndéletiség, s nem szüzséje, mint a XVII. században, és ezért töredékes ez a forma, mert a nézés teremthető aktusa alkotta világ az egyedüli valóság számára. Az ilyen pedig mindig csak darab lehet.

Csőndélet a késői Cézanne *tájképe* is. Természetében megvan a tárgyvilág mozdulatlansága. Sem nem virágzó, sem nem hervadó, örök, állandósult „szekrény” az. Benne a zöldek nüanszaiból formálódik a lomb, a kékből és fehérből létesül a felhő, a barnás-vöröses földszínből az út, az eleve megszabott idomot a házfal sárgásfehére anyaggal tölti ki,* és a kék fénylő színnüanszai csillogó víztükrörré válnak. Cézanne tájában nincsen soha alak, nem rezdül benne a legkisebb élet sem. Innen másvilági „csöndje”, amelybe süppedve, rétegesen-lépcsősen hatol a szem. De darab. Mintha a kozmosz egy lekanyarított kincsdarabja lenne. Elveszítette a hollandus XVII. századbeli tájnak introdukcióját: azt a nesztelen mozgást, amely befelé vezet a horizont mélyébe, s a távolból ismét visszanyúlik az ég felhőin át. Elveszítette a rubensi természet építő és romboló őserejét, el az életnedveket. Az ő természete csak akkor lehetséges, amikor az „ember” nem érzi többé önmagában a természet életét, leszakadt arról, és csak kívülről szemléli.

De azért *valóság* az, akár a régi nagyoké, akár a bruegheli természet; attól csak abban különbözik, hogy nem indulhat egy objektív természetből mint elsődleges adottságból, nem *annak* életét s geneziséét keresi: nem a „természet” lélettítkát, hanem csak a nézés titkát, amely természetet szül. A világ a szem produktuma lett.

Csőndélet a késői Cézanne *nagy figurális kompozíciója* is. A *Fürdőző nők*-ben a kiegyensúlyozottság formában is, színben is egyaránt mérleg-szerű. Két piramidális alakcsoport: az egyik, a jobb oldali több testből, valamivel súlyosabb, a másik kevesebb alakból, kisebb súlyú – ellensúly gyanánt több fa erősebb hajlásívvel ezen, kevesebb fa, kisebb hajlásívvel a másik oldalon. A fák magasba szökő összeívelődése s a csoportok le- és széthúzó nehézkedése lebegő egységgé zárul, hatalmas mandorlává,⁶ amelynek felső és alsó csúcsa nem esik egy tengelybe. E kis eltolódás által teljes nyugalomba sohasem kerülhet az idom, feszültség és elevenesség

*A sztereometrikus formák utolsó maradványai az egykori „objektív természetnek”. Az egyetlen, amit a szem a világtól kap, ezek az üres alapidomok; minden egyebet a tekintet szül, és még a kapott idomokat is ő tölti ki materiával.

marad benne, amely újból és újból a részek különvadására, majd megint az egész egybenezésére késztet. S ez a „matematikai” egyensúlyképlet következetesen végigvive: a háttérben az égnek az a fele, ahol a súlyosabb csoport van, szükség szerint „könnyebb” színű (felhő) és viszont. Ez a kompozíció megnyugtató és pihentető rend csupán, nem több ennél, nem valóságos erők életfunkciója. Mert a kompozíciónak értelme a cézanne-i képben egészen más, mint azelőtt volt. Cézanne-nál másodlagos lett, az az elrendezettség csupán, amelyen belül a szubsztancia nemessége megjelenik. A fontos az a tiszta világoskékbe áztatottsága mindennek; az áttetsző leheletes kék, amely a karnátum⁷ gyümölcsízű anyagát nedvesen nyaldossa, fent a fakoronák zöldjébe keverődik, megjelenik a barna fatörzseken s hátul az égnek tisztaságában. A kék, amely már nem is levegő, hanem valami más, ennél több: félig folyadék, félig lég, s amelyben minden homogénné hasonul át. Nem emberek, nem fák, nem folyópart: valami nyárian csöndes és tiszta „őstermészet” ez, amelyben nem mocskolódtott be még semmi, az anyagok megóvták még a szüzességüket – a készre formáltság előtti „természet”.

Cézanne monumentális kompozíciót akart, s csöndélet lett belőle. Mert nincsen kompozíciójának a valóságban ekvivalense, elsősorban az anyagok szépsége hat. A kompozíció elvont, és kell hogy az maradjon, mert nem *lehet* a kompozicionális fölépítésben a valóság szimbólumát adni, hogyha maga ez a realitás nem zárt többé.

Csöndélet a késői Cézanne *portréja* is. *Felesége képmásán* már bábszerűvé egyszerűsült az alak. A karosszékkal együtt kissé félrebillen, de ez itt egyenesen szükségszerűen hat. Mert ami itt ül, az nem is ember: egy darabja az ősanynak, borvörös selymes fényű „ruha”, az arcon, a hajon nedveskék, a kezeken nedveskék és gyöngyház leheletes nüanszai; sárga brokát széktámla, tompazöld függöny (a régi gobelinek színe); a falon világoskék és rózsaszín árnyalatok. És ez az egész gazdagság mint-ha víztükrön át volna látható. S mert *tárgy* az alak is, akár a függöny vagy a karosszék, innen a felépítés sajátos volta. Ezért a függöny nem eszköz az alak vitalitásának fokozására, mint a rubensi portrén, hanem egyenértékű vele. Azért megy a fal mögöttes ferdén, mert a távolságban gazdagodik a nüansz. Azért a fénylő tükör a sarokban, amely megint nem az alak jelentőségét emeli, hanem új, váratlan értéként van ott. És ezért minden gesztus elhagyása, amely az „embert” jellemezné; pedig virágot tart kezében ő is, mint némely rembrandti vagy régi németalföldi

portré: itt azonban úgy, mintha nem is tudna róla. És azért az arcnak némasága, amelyből nem lehet többé olvasni, mint a régieknél: tárgy az ember is a tárgyak között.

De ez a tárgy mégis „ember”. Mert van egy kapocs, a vele való közöségnek egy megfoghatatlan érzése, ámde mivel a „másik” és nem az „én”, tárgyként van csak adva, mint minden egyéb, s lelkiisége megközelíthetetlen.

Hogy a „másiknak” ezt a dologként adottságát Cézanne maga lelkiileg élte át, azt a *Fiú és a halálfej* bizonyítja. Itt is tárgyak: fiú és halálfej. Titok marad az összekerülésük miértje, mert nincs híd a „másikhoz”, hiába minden konkrétul beleélni akarás, belső világa csak az övé, a kanti „magánvaló”, a megismerhetetlen. Nekünk csak a tárgyiség van adva mint megfogható realitás, és ha dereng is a sejtelme egy a tárgyként adott másikba zárt lélekvilágnak: ki tudná *megalkotni* azt is, ki tudna odáig elhatolni, amikor nincsen közvetlen adott emberközösségi érzés, amelyből az alkotás elve kiindulhatna. Valaha Hamlet vagy düreri *Melancholia* lett volna belőle. Szimbólumgazdag korokban érthető jelentés-egész, itt azonban a profán ruhához nem illő helyzet csak fokozza a lélek némaságát.

Ez az „ember” a cézanne-i világnézet embere, a XIX. század végének lelkiisége; a végsőn elmagányosulté. Mert ezelőtt az *egyes* arcmásában is benne volt a lelki összefüggés. A XV. században az isteni teremtés egy kreatúrája. A XVI-ban Velence megteremti a „merengőt”; a „lélek” első ábrázolása ez: a lány megindultság, a jelenvalóságból egy második szellemi honba méléző tekintet szimbólumává válik a kedély mozgásának itt, és ez mindenkié. Rubensnek minden portréja a formáló természetnek egy kinyíló, duzzadó szüleménye. Közös bennük az életnedv. Rembrandt mindenik arcképe a számtalanok egyike; az egyes mögött ott a „világlélek”. S amikor a XIX. század elején eltűnt az egyes mögül az „egész”, legalább még az izolált individuum volt a maga egyetlenségében adva (Delacroix: *Paganini*, Courbet: *Önarckép*; Louvre). Cézanne-nak azonban csak a tárgy maradt meg alkotható valóságul; ami azon túl van, megközelíthetetlen már. A magáért levés akkora, hogy a lelket elérni nem lehet. Ez a cézanne-i arcok „megnevezhetetlen” mélysége.

Cézanne-ban eleve megvolt a tárgyalakotás kényszere. Fiataalkori, a hatvanas évekből való daumier-s képei ebből a követelésből fakadtak: valami maradót tenni a káprázati kép helyére. Az impresszionizmus radikális opozíciójaként keletkeztek a *Nouvelle Olympia* és a *Déjeuner sur l'herbe*⁸. De nemcsak az impresszionizmusnak, hanem egyben az adott valóságnak visszaütésai is voltak ezek a művek, a profánná aljasult világnak, amely a formáló szenvedélynek szubsztátumot nyújtani többé nem tudott. Ezért a múlthoz fordult, de nem a múlt jelentés-összefüggései miatt, hanem csak a múlt formái kedvéért, amelyeket alkotás-kényszerből újból meggyúrandó matériának vesz. „Időszerűtlen absztrakt idealista” lett, túl késői még romantikusnak is, mert a század második felében a „múlt varázsa”, a „messzi varázsa” és egyéb romantikus ideálok is idejüket múlták már.

Az adott valóság már a század első felében fragmentárikus volt, de éppen a művészet lázadt föl a közönségessé vált világ ellen, éppen a művészet helyezte szembe vele (a romantikusoknál) a maga saját világát, amelyben az „elvesztett szépségeket” és az „elvesztett egészet” legalább mint *hangulatot* akarta megmenteni. Nemcsak Delacroix, a heroikus múltnak újraélesztője, nemcsak Decamps,⁹ a „Kelet-varázs” bűvésze, a barbizoni mesterek is romantikusok. Az ő „természetük” kifejezése a vágyódásnak a „természet egésze” után akkor, amikor az már nem adott-ság – szóval tudatos időszerűtlenség. Ködderengésben oldják föl a formákat, és egészet sejtetnek a hangulattal, holott a forma már csak töredék: visszanyúlnak a XVII. század hollandus tájához, elfelejtven feléleszteni az introdukciós formát magát.

A század első felének zsenije azért nem Delacroix, nem a barbizoniak, hanem Daumier volt. Daumier az egyetlen, aki nem menekül az új valóságtól, hanem szembenéz vele, és átlát rajta. Átláthat rajta, mert a töredék még értelem-összefüggés, s ha a kozmikus nem is érezhető többé, átélhető az „egy”, az individuum. Az „egyen” keresztül átfogóbb egészekhez jut el, „alakok” formálódnak számára: a burzsoá, a politikus, az ügyvéd, a ripacs stb. A valóság mint élet és az élet mint dráma van adva. A XIX. század első fele ez, az a kor, amelyben még forradalmak (30 és 48) és tömegszendvedélyek rengették meg a már profánná torzult élet képét. Daumier michelangelóskodása lényeges ezért: a köznapi köntös

alatt vulkanikus erők lappangását érezteti meg. A világ elvesztette ugyan hőrozoait, de nem vált még veszélytelenné, minden civilizatorikus berendezkedési kísérlet ellenére is a lenyűgozott, társadalmivá vált tomegezők (az egykori mítikus erők leszarmazottjai), a proletárerők erupciótól kellett még tartani. És éppen e rengető erők monumentalitásának a burzsoá és az új társadalom többi torzalakjába való groteszk lesullyedese tette ki a daumier-i karikatúra utolérhetetlenségét

A fiatal Cézanne megérezte Daumier jelentőségét: Delacroix-t tisztelte és másolta, akár Rubenst vagy a velenceieket, Daumier-t azonban folytatni vélte. De ami a század első felében Daumier-nek a konkrét élet alkotása volt, annak nem volt már megfelelője Cézanne idejében. Az életben lappangó erők már nem lehettek élmények az ő számára. Az ő korában még a groteszk nagyság is kipusztult, forradalomtól félni nem kellett, a burzsoázia kezdett „véggépp” berendezkedni az orokre meghódítottnak vélt világban. Az „élet” monoton gépezetté, alaktalan monsturnmá kezdett válni, amely művészileg legfeljebb impresszionisztikusan volt lejegyezhető. Kivesztek belőle a daumier-i értelemben vett típusok is. Csönd állott be, az élet mindennapja „problémátlanná” lett

Cézanne ebbe a mindennapba kezdetben nem akart belenyugodni. Csak azért is monumentalitást, tomegességet, mozgást akart. Ezt pedig csak önmagából, a belsejéből vehette. Az absztraktul emancipált szenvedély jellemzi azért fiatalkorát, a tárgyaltan affektus, amely előbb van meg, mint szubsztrátuma, és nem azzal egyidejűleg, mint a régieknél. Ez a szenvedély építi az ecsetvonások vaskos kockáiból a hatvanas évek portréit, ez gyűrja újra a régi nagyok képeit,* s ez az végső soron, ami neki Daumier-ből fontos volt, mert a daumier-i ironikus életnézésből semmit sem folytat – a szélcsöndes mindennappal szemben még az irónia ál-

*Cezanne kopiai régi mesterek után

- 1 Michelangelo után *A Cascina egy alakja* rajz (Vollard *Paul Cezanne* 79 l.)
Ferfiakt a sextusi mennyezet egy Rabszolgája után (Marees-Gesellschaft P C 18 tábla)
- 2 Seb del Piombo után *Krisztus a Limbusban* (Meier-Graefe *C und sein Kreis* 99 kép)
- 3 Caravaggio után *Sírbatétel* (Marees-Gesellschaft *C und seine Ahnen* S)
- 4 Rubens után *Rajz IV Henrik apoteózisának* (Louvre) középső alakja után
Meier-Graefe *C und sein Kreis* 141 l es Klassiker d Kunst *Rubens* 253 l)
- 5 Lancret után *A Tanc* (Meier-Graefe 1 m 102 l)

laspontja is időszerűtlenné vált. Ebben különböznek az ő kópiái a régiektől, mert mikor egy Rubens másolja Tizianót (*Ádám és Éva*, Prado), vagy egy Delacroix Rubenset (*Szt. Benedek csodája*, Brüsszel), a másoló mindig új *jelentésegésszé* alkotja át a mintaképet; Cézanne kópiáiban csak a formaalakulatot veszi át, és formálja a modelláló ecsetvonással újra. Az absztraktul emancipált szenvedély mint formáló princípium és a régiek absztraktul emancipált formái mint matéria egymásra találnak itt.

Ez a szenvedély él az *Orgiában*; Velence ünnepi lakomái, Rubens és Delacroix állanak mögötte; de tüzesebb a piros, és rikitőbb a zöld a fehér asztal körül bármely Delacroix-nál, a délien kék égen pedig vörös felhőcafatok, mint valami lángkorbács. Mégis: minden fokozott mozgalmasság ellenére is csak a formákat gyúró-gyömöszölő erő hat, szóval az *alkotás* processzusának újraélése, nem pedig a tivornyában mint objektív világban tomboló ösztönök mozgalmassága. A magára hagyatott alkotó temperamentuma objektiválódik csupán ebben a *dynamisban*, míg a régieknél az alkotó szenvedélyének megfelelőt nyújtott a valóság: *valamiért* gyulladt ki.

1870 körül, az első *Déjeuner sur l'herbe*-ben, az *Idylle*-ben, az *Olympiában*, az első *Szent Antal kísértésében* azután a kompozíció szigorával zabolazza meg az *Orgia* káoszát. A masszát szétszedi, és mint súlyegységeket éli át az egyes testeket, és mágneses vonzalmakkal egyensúlyképletbe hozza őket. Ez a kompozíció azért a saját szenvedélyének megfélemezését jelenti. Ugyanez az önfegyelmelés a képek színeiben is: az *Orgia* kiáltó színessége eltűnt, és a komor fekete-fehér került helyébe. Ennek a szigorúságnak példája a nemes fölépítésű *Feketeórás csöndélet* is. Ekkori önarcképében is még a féktelen mén lihegése az orrlyukakban,

6. Puget után: *Milon* (Uo. 142. 1.).

7. Pigalle után: *Mercure* (Uo. 143. 1.).

8. Greco után: *Női képmás* (Uo. 202. 1.).

9. Delacroix után: *Dante bárka* (Uo. 93. 1.).

Medea (Uo. 145. 1.) *Hágár és Ismael* (Uo. 132. 1.).

(Ez a jegyzék természetesen nagyon hiányos; csak azért került ide, hogy megkönnyítse némely esetben a mintakép feltalálását. Fontosabbak a kópiáknál a hatások; a hatvanas években elsősorban Daumier jön számba [amint Popp és Glaser joggal hangsúlyozták]; az 1870 körül beállott első változásra elsősorban Tintoretto kompozíciói hatottak.)

önérzetesen ívelt ajak, erőteljes áll, tüzes tekintet – de itt is az erőteljes elevenség beleszorítva a szakáll szigorú keretébe.

Ez az „időszerűtlen” tárgyalkotás kora, az ecsettel való építése, amikor nem a kozmosz színgazdagságán keresztül, azt figyelve jut el a tárgyhöz (kontempláció), hanem szenvedéllyel „építve” meg a régiektől elsajátított módon.

Ezek a képek bizonyos mértékig önábrázolások, a formálószenvedély építményei. Mint ilyenek, jellemző kortörténeti dokumentumok.

De mihielyt az adott valóság képletét keresi – ez 1873-ban kezdődött –, le kellett mondania a valóságban hiányzó mozgalmasság megalkotásáról, a csöndéletiséghez kellett jutnia. Hogy az adott realitás formáját megtalálhassa, neki magának kellett megváltoznia, szemének érzékenységet végsőkéig kellett fokoznia (ezért az impresszionizmus vívmányainak elsajátítása), át kellett alakulnia teljesen nüanszfigyelő *világorgánummá* (megtagadva a benne élő szenvedélyeket), meg kellett szűnni, mint „embernek”, hogy „művész” lehessen. Csak ezen az áron reagálhattott az ő természetének végtelen gazdagságára: „arra a színjátékra, amelyet a Pater omnipotens aeternis deus¹⁰ szemei előtt kifejt” – ahogy maga írja egy ízben.* „Nagyon lassan jutok előre, mivel a természet igen bonyolultan nyilatkozik meg számomra, és folytonos haladásra van szükség” – panaszkodott még öregkorában.**

Mert minden nüansz – még a legleheletszerűbb is – a dolgok létesülése szempontjából konstitutívva vált neki, azért maradt principialiter befejezetlen a *kivitelben* is, s nem csak a *képforma* tekintetében (csöndéletiség) a cézanne-i világ. Voltak itt olyan legfinomabb árnyalatok, amelyeket átélt ugyan, de melyeket „eltalálni” ecsettel már nem lehetett azokon a helyeken – semhogy elhamarkodva befődte volna színnel, mint az impresszionisták –, inkább féhéren hagyta a vásznat, és ezek a kihagyások kettős értékkel tudnak válni. Olyanok, mintha a szűz anyag habos tisztasága jelenne meg ott; egyben pedig átélhetővé válik éppen ezeken a helyeken (s nem ahol a legtöbbször keresik, az ábrázolt arcokban) a cézanne-i lélek: a passzió, amely egyetlen ecsetvonást sem rakhat többé (ami-

*„Le spectacle que le Pater omnipotens aeternis Deus étale devant nos yeux” (Bernard: i. m. 69. l.).

**„Je procède très lentement, la nature s’offrant à moi très complexe, et le progrès à faire étant incessant” (Bernard: i. m. 71. I. Levél Aixből, 1904. május 12.).

óta ezekből épül a kozmosz) *felelőtlenül*; gyöngéden simogatja a nemes szubsztanciát araszról araszra, kikóstolva ízességét, míg eljut oda, ahol rezignálni kell, ahol az élmény *gazdagabb*, mint a megalkothatóság. A kivitel principiális fragmentarikussága éppen úgy gazdagítja és mélyíti itt a cézanne-i valóság értékét, mint amott a forma fragmentarikussága tette. Együtt adják ezek azt a minden empíria feletti, platonikus tisztaságot és nesztelenséget, amelyet csak a régiek legnagyobbjainak világai nyújtanak.

Nem „kezdet” Cézanne, hanem egy világkor lezárója, és félreértik őt azok, akik azt hiszik, hogy az ő primitívségét a tárgyteremtő nézés archaikus alapélménye nélkül is folytatni lehet. Ez az élmény volt éppen a cézanne-i világ egyetlensége, s éppen ez időhöz kötött.

KARL KORSCH: MARXISMUS UND PHILOSOPHIE

A szóban forgó tanulmány, amely egy nagyobb tervezett munka – *Történeti-logikai vizsgálódások a materialista dialektika kérdéséhez* – első része, az első tudatos kísérlet arra, hogy a történelmi materializmust magának a történelmi materializmusnak a történetére alkalmazzák. Egy-idejűleg igen eredetien és tartalmasan alkalmazza ezt a módszert a XIX. század polgári filozófiájának történetére is.

Marxizmus és filozófia viszonyának tisztázása céljából a szerző szemügyre veszi az erre vonatkozó polgári és marxista táborbeli nézeteket. Az első meglepő eredmény ezeknek a nézeteknek a *megegyezése*: mind a polgári filozófia, mind a szociáldemokrácia vezető teoretikusai negatívnak fogják fel ezt a viszonyt. Ennek a beállítottságnak az a legjellemzőbb példája, ahogyan Franz Mehring „minden filozófiai agyszüleményt” elutasít.

A polgári filozófiatörténet a maga részéről egyáltalán nem volt képes „a marxista filozófiának önálló voltát és a XIX. század filozófiai eszméi önfejlődésén belüli jelentőségét” megérteni.

Korsch megvizsgálja azokat az *okokat*, amelyek a polgári filozófiatörténetben ezt az értetlenséget előidézték. A polgári filozófia *tudatos* osztályálláspontjára hivatkozni ezzel kapcsolatban durva, egyáltalán nem marxista megoldás volna, amelyet jogosan vet el a szerző. Mindez inkább bonyolult „közvetítések” eredménye, amelyeket Korsch gondosan fel is sorakoztat.

A hivatalos filozófiatörténetben mély szakadék tátong a Hegel halálát közvetlenül követő időszak és a hatvan-hetvenes évek neokantiánizmusa, az ún. „filozófiai újjászületés” között, amelyet a legkevesbé sem kielégítően és ráadásul csupán negatívan szoktak „a hegeli iskola felbomlása” bevett formulájával jellemezni. A német filozófiatörténet ilyen felfo-

gásában Korsch szerint *három súlyos korlátoltság* rejlik. Az első (a „nagyfilozófiai”) abban van, hogy a filozófusok nem veszik észre, hogy egy filozófia eszmei tartalma tovább élhet a pozitív tudományokban is; ez Hegel esetében különösen így volt. Ezt a korlátot még a polgári eszmetörténeten belül is sikerült *Dilthey*nek és tanítványainak meghaladni. A második: a *lokális* bornírtság; a jó német professzoroknak nem tűnt fel, hogy Németországon kívül is voltak filozófusok, különösképpen *hegeliánusok*. A harmadik korlátoltság magának a polgári filozófiának és eszmetörténetnek az elvi korlátozottságán alapul. Ahogy a *Kanttól Hegelig* vezető fejlődést nem lehet tisztán eszmetörténeti mozgalomként szemlélni, ugyanígy nem vagy még kevésbé lehet így felfogni a *Hegel utáni* fejlődést.

Hegel maga komolyan utalt arra, hogy a német idealizmus egész mozgalma a forradalom kifejeződése „a gondolat formájában”. (Hegeli és marxi helyek frappáns egymás mellé állításai bizonyítják Korschnál a 14. oldalon, milyen konkrétan kell Marx Hegelhez kapcsolódását értelnünk.) Hegel világosan felismerte filozófia és valóság összefüggését, amikor azonban a XIX. század közepétől a német polgári osztály megszűnt forradalminak lenni, a gondolkodásban is el kellett vesztenie az ideális és reális történelmi tényezők közti kapcsolat megértésének készségét.

A valóságos fejlődés észrevétlen maradt előttük. Ez pedig nem a filozófia „felbomlása”, „hiánya” volt, hanem a filozófia *átmenete* a polgárság forradalmi mozgalmának ideológiai kifejeződésétől a *tudományos szocializmus*, a proletariátus forradalmi mozgalmának kifejeződése felé. A marxizmusnak ugyanolyan a viszonya a német ideálfilozófiához, mint a proletármozgalomé a forradalmi polgárság mozgalmához.

A polgári filozófiatörténet után a szerző magán a *marxista mozgalmon belül* kezdi vizsgálni marxizmus és filozófia viszonyának megítélését. Közben az elemzés, túllépve a filozófiai kérdések kereteit a marxizmus fejlődésének a társadalmi összfejlődésbe ágyazott történelmi materialista áttekintésévé szélesedik, három korszakot különböztet meg: az első korszak, amely valahol *A hegeli jogfilozófia bírálatának bevezetésénél* kezdődik és a reális történelemben az 1848-as forradalommal, eszmetörténetileg a *Kommunista Kiáltvánnyal* ér véget. A második korszak: a párizsi proletariátus vereségétől az 1848-as júniusi ütközetben körülbelül a századfordulóig tart. A harmadik: korunk forradalmi korszaka.

Nem a sematikus periodizálásban van az értéke ennek a tanulmány-

nak, hanem a konkrét elemzésben, amelynek során a marxizmus egyes szakaszai maguk is történelmi materialista magyarázatot kapnak. Így különösen öröndetes, hogy Korsch Marx és Engels saját fejlődését is ebből a nézőpontból közelíti meg. Mivel az elméletnek nincs helye a valóságos társadalmi mozgáson kívül, a társadalmi forradalom marx-engelsi elmélete is csak úgy léphetett fel az 1865–1894 közötti korszakban (*Tőke* I.) az első korszakkal szemben, „mint az összelmélet sok tekintetben megváltozott és továbbfejlesztett formája”. Továbbra is *a társadalmi forradalom elméletének átfogó egésze*, de ennek az egésznek különböző részei, ökonómia, politika, ideológia, tudományos elmélet és társadalmi praxis egyre jobban különválnak, egzaktabb kidolgozásukra kerül sor mint az első korszak elméletében, amely az „eleven totalitásként felfogott és realizált társadalmi forradalom” elmélete volt, „nem ismert szaktudományos megkülönböztetéseket”.

Az egész egységes elmélet szétesése önálló részeire a Második Internacionálé „marxistáinál” következett be. A tudományos szocializmus e teoretikusok számára szaktudományos, ún. előfeltevések nélküli ismeretek összességére hullik szét, amelyeknek nincs közvetlen kapcsolatuk a praxissal. Ennek a felfogásnak az iskolapéldáját nyújtja Hilferding *Financ-tőkés*ének előszava, amely szerint a marxizmus mint tudomány és a szocialista politika két egymástól független jelenség, amelyek mindegyike képes önmagában megállni.

A harmadik korszak végül a kitörő forradalmi korszak, amelyben az elmélet továbbfejlesztése Marx tiszta tanainak „helyreállításaként” lép fel. Ennek a mozgalomnak a középpontjában *Lenin* áll. Ebben az összefüggésben, ennek a helyreállító munkának a részeként szemléli Korsch a saját tevékenységét is, amely a filozófia és a proletariátus társadalmi forradalma közötti kapcsolatok tisztázását szolgálja.

A szerző alaptétele, hogy Marx és Engels a vulgármarxistákkal ellentétben nem üres agyszüleménynek, hanem materialista módon *valóságnak* tekinti teoretikusan, és kezeli praktikusán a filozófiát, mint minden más ideológiát. *Megszüntette megőrzendő valóságnak, de éppen ezért valóságnak*. Marx és Engels dialektikus materializmusa fejlődésének kezdeti szakaszában szintén filozófia volt még. A filozófia mint a társadalmi valóság alkotórésze veszített később Marx és Engels számára a jelentőségéből, de a filozófiai ideológia, mint minden más ideológia, mindig a társadalmi-történelmi összvalóság *materiális* alkotórésze maradt a szá-

mukra. Fejtegetéseit Korsch rendkívül gazdagon illusztrálja kevésbé ismert idézetekkel, amelyekhez nemegyszer a marxista terminológia tanulságos történelmi-tárgyi interpretációja kapcsolódik. Ugyanilyen érdekesek azok az okfejtések, amelyek az ideológiának a Második Internacionálé „ortodox marxistáira” jellemző felfogását elemzik, pusztán látszatként, tévedésként, képzelődésként való felfogását, valamint annak vizsgálatát, milyen összefüggés van e nézetek és a gyakorlati politikában ezekkel egyidejűleg érvényre jutó opportunizmus között.

Annak pozitív kifejtését, hogy milyen konzekvenciái vannak az igazi dialektikus materialista elveknek a szellemi realitások felfogására nézve, ismét csak a marxista szóhasználat tárgyi és filológiai értelmezése vezeti be. Korsch nem hagyja figyelmen kívül a Marx és Engels használta terminológia ingadozó voltát, különösen a filozófia területén, de ezt a látszólagos ingadozást azoknak a címzetteknek a különbözőségével magyarázza, akiknek Marx és Engels kései írásaiban az alkalmi, polemikus megjegyzések szólnak. Elemzésének általános eredménye: Marx és Engels alapattitűdje *tudat és valóság egybeesése*, amiből az következik, hogy a kapitalista korszak anyagi termelési viszonyai is csak azokkal a *tudatformákkal* együtt azok, amik, amelyekben ezek mind a korszak tudomány előtti, mind a (polgári) tudományos tudatában visszatükröződnek, és amelyek nélkül a valóságban fenn sem állhatnának. (62. l.) Egyébként a *politikai gazdaságtan bírálata* sosem válhatott volna a *társadalmi forradalom elméletévé!* Tudatnak és valóságnak ebből az elszakíthatatlan egységből a filozófiára nézve egyrészt az következik, hogy a polgári társadalom minden más tudatformájához hasonlóan a filozófia sem szüntethető meg kizárólag gondolkodás útján. A polgári tudatformákat csak „maguknak az ilyen formákban felfogott materiális termelési viszonyoknak az egyidejű gyakorlati-tárgyi forradalmasításával” lehet megszüntetni. (66. l.) Másrészt azonban nem is pusztán agyszülemény a filozófia, amely a polgári termelési viszonyok megszüntetésével „magától” semmivé válna; művészet, vallás és filozófia a polgári társadalom *szellemi struktúrájának* alkotja részét, amely e társadalom *gazdasági struktúrájának* felel meg. Megszüntetését, a szellemi akciót az ökonómiai és politikai akció nem teszi feleslegessé, az inkább részét alkotja ennek. Ebből egy speciálisan filozófiai akció szükségessége is adódik: a polgári filozófiai tudat ellen filozófiailag is harcolnia kell a forradalmi materialista dialektikának, és ez a filozófiai harc gyakorlatilag is lényec-

ges részt alkot az eddigi társadalom forradalmi átalakításának össz folyamatában.

Így illeszkedik a *polgári ideológia* elleni harc a forradalmi praxis egészébe. A szerző komoly érdeme, hogy ezt a kommunisták által is nagyon gyakran elfelejtett összefüggést előtérbe hozta. És ez az összefüggés az, ami fejtegetéseinek nemcsak teoretikus, hanem praktikus-politikai jelentőséget is kölcsönöz. A marxizmus „fölnye”, nagyobb történelmi jogosultsága nem a polgári ideológia elvont elvetésével, summás tagadásával bizonyosodik majd be, hanem a polgári ideológiának – amelynek még a saját sorainkban is sokkal erősebb a befolyása éppen ezeken a területeken, mint gondolnánk – konkrét, tartalmas diszkussziójával. Ebben még egészen az út elején állunk. Korsch tanulmánya jelentős előrelépés a polgári világnézet forradalmi mozgalmon belüli ilyen maradványai elleni küzdelemben.

HIT, VÉTÓ ÉS TETEMREHÍVÁS

Egy dortmundi bányamunkás emlékének

A harmadikkal, a tetemrehívással kell kezdeni. Ez, mint köztudomású, egykor istenítéletet jelentett. Ha nem tudták valakinek gyilkosát megtalálni, akkor minden gyanús embert a holttetem elé vonultattak, és a holttetem bizonyóságot tett a gyilkos ellen. Ma is itt fekszik egy áldozat; az áldozat nem egy ember, hanem az egész élet; irtózatossan megcsonkítva, összetörve, csupa sebbel, és minden nappal szaporodnak sebei. Én szenvedek alatta, mert ha kimegyek az utcára, minden szembejövő ember ennek a nagy áldozatnak egy-egy sebet sajogtatja meg bennem. Te is, olvasóm, bárki is légy, szenvedsz alatta, mert az utcán koldusok mutogatják a levágott lábaikat, és ha te nem is vagy kinzó éhséggel járó munkanélküli tömegék közül, ők ott vannak körülötted, és néma vagy hangos kórusukkal torkodon akasztják a jóízű falatot. És itt vannak az újsághírek az öngyilkosok tömegeiről, az utcai harcokról és a készülő új háborúról. És új tetemrehívás történik. De nem egy vagy kettő, vagy tízezer ember, hanem valamennyien megidéztetünk az áldozat mellé: ki a bűnös, ki akarta, hogy így legyen, ki tette, hogy így lett? – Senki nem állhat oda Pilátussal kezét mosni, mert senki sincs kívül az életen. Ahogy a világháborúban a semleges állam többé-kevésbé hazugság volt, úgy morális semlegesség sincs. Ha azt felelnéd, hogy te nem foglalkoztál soha a világ dolgaival – erre ez a világ joggal feleli, hogy de ellenben ő foglalkozott a te dolgaiddal, és annál rosszabb, ha te ezt nem viszonyoztad, és csak hagytad történni a történendőket. Legalábbis nem ártatlan egyikünk békés keze sem abban, amit elmulaszt tenni. Mert valamit elmulasztani nem kevésbé rossz, mint rosszul, de tenni valamit. A közömbös semlegességnek még illúziója is – hál' istennek – mindig átlátszóbb lesz; hál' istennek – írtam, mert jó az, hogy ha már önként nem akarjuk hallani a tetemrehívást, az idők gondoskodnak róla, hogy kényszerítve

legyünk meghallani mind, kivétel nélkül. A történelem tendenciája a medréből kilépő tengeré: ne maradjon sziget, mindig általánosabbá, mindig mindent érintőbbé válni, mindig erősebben belevonni mindenkit a kényszerbe; felelni a kérdésekre, állást foglalni, dönteni. Így jönnek létre a sorsközösségek árvíz idején előbb egyes utcák, aztán egyes városok között, s ha a tengerek lépnek ki medreikből: a föld népei között. Itt volt például a világháború. Előbb úgy látszott, hogy csak csoportok, egymással harcban álló csoportok között teremt sorsközösséget, a valóságban azonban a világ szegény emberei, a világ kényszerített katonái, a proletariátus minden országban sorsközösségbe verte magát más országok dolgozóival.

Hála istennek, már nem lehet külön sorsokat építeni. Ha a föld túlsó szélén megrendül a föld, akkor itt is földrengés érződik – társadalmilag. Az ember, aki szeretne külön maradni, kapálódzik ellene. Itt van például a rádió találománya. Azt jelenthetné, hogy a szellem sehol se akar négy fal között maradni; mindenütt akar lenni, mindent be akar sugározni. Az ember kapálódzik ellene, hogy a világ kénye-kedve szerint betörjön szobája négy fala közé, és mindjárt, hogy a szabad világkisugárzásnak ez a nagyszerű közege ölébe dobódott, kisütötte, hogy lehet titkossá tenni, kisajátítani a hullámokat, megakadályozni, útját állni e nagy eredmény – eredményeinek. . .

Azt akarom mondani, hogy a tetemrehívás megkezdődött a világháborúval. A világháború – vak is látja – tart máig, ha decentralizált és civilizáltabb formák között is, és tart a készülődés is egy újabb, az előbbire vastagon ráduplázó világháborúra. Megkérdezem magam, téged olvasóm: akarod? Akarod a börtönöket, akasztófákat és a jövőendő világháborút? Nem, én sem akarom, te sem, senki sem személyenként – és közben mindnyájan látjuk, amint történik, előre morajlik, és azt mondjuk, tehetetlenek vagyunk a világgal szemben, a matéria erősebb, mint a lélek, és a lélek – nézzétek meg a mai irodalmat – egyetlen ordítás: vétó, vétó, vétó!

Mert a veszedelem nemcsak az emberiséget, hanem a szellem minden szféráját elöntötte. Az irodalom éppúgy, mint minden életnyilvánulás, a veszedelem csillagképe alatt él – a tetemrehívás korában. Aki ezt az agóniát nem érzi, az nem mai író. A mai ember, a matériával szemben tehetetlen ember, ha a szellemnek ad hangot, az egész mai élettel szemben csak vétót kiálthat.

A vétó a gyakorlatban csak akkor ér valamit – és ma már mindig csak gyakorlatról lehet szó, más nem érdekes –, ha több a szónál, ha nem pusztá tiltakozás, hanem cselekedő állítás is; a vétó értékét megszabja, hogy több-e önmagánál, és azért bizonyára megengedhető, hogy ha a tetemrehívás korának nevezem korunkat, a vétó fogalmát benne úgy határozzam meg: az állítás egyik szenvedélyes formája. Minden esemény tetemre hívja a lelkiismeretet: ez a morál kezdete, és a következő fázis a vétó megszületése. Ez a vétó előbb csak jajkiáltás lesz: Nem szabad ölni! De ez csak negatívum, ez pusztá vétó, és nem világosság, csak kiáltása a szemem fájdalmának a sötétség miatt. És akkor aktuálissá válik a harmadik, a hit. . .

Azt akartam mondani, hogy a szellem ma még a vétónál tart. De ez így nem igaz. Mert ez a szó: *ma* – ez a hamis. A „ma” nem mozdulatlan, lezárt keret, hanem mint ahogy a vétó születésnapja a hit születés előtti napja, úgy a ma is magában hordja a holnap arcát, és ezerszer áldottak a szentségtörő kezek, akik a ma-fátyolt szentségtörő hittel – mert látszatra minden születő hit a régivel szemben eretnek szentségtörés – a holnap arcáról letépni készülnek. A tetemrehívás egyszerűen a morál, a vétó egyszerűen az ember hivatásának megjelenése, de a vétóba bűjtatott hit – különös dolog az a hit!

A hitről minduntalan kiderül, hogy csak egy másik hit takarója volt. Az ótestamentumi Jehova a mindenki istenét bűjtatta el, és az az Isten, akit az evangéliumból az egyházak értettek ki, ma megint úgy tűnik fel nekünk, hogy csak lefejtendő maszkja egy lényegesebb Istennek, annak, aki után mai lelkünk követelődzik. Évezredenként megújuló lakodalom ez: minden évezredben lehull egy fátyol a menyasszony arcáról, és minden új évezred még egy új letépni való fátyolra talál. Dante még hihette, hogy jó és Isten az, aki a pokol kapujára azt írja, hogy örök igazság épített engem, és örökké leszek, ti. a pokol; a mi lelkünknek azonban már nem lehet boldog násza egy Istennel, akinek mennyországa alatt pokol tűzében égnek lelkek. Dante hitét mi magunk számára ma bűnnek kell hogy érezzük; az igényeink – hál’ istennek – megnöttek azzal az Istennel szemben, akiben hinni, akit szeretni tudnánk. Nincs egyebünk, mint e szentségtörő szent igényeink, melyeket még csak felbízgat a mi Krisztusunk evangéliumi búcsúszava a tanítványokhoz: „Még sokat mondhatnék, de ti el nem hordozhatnátok.” És mi hallunk abból egyet-mást már, amit azok el nem hordozhattak volna – és nekünk is nehéz elhordozni.

Mindig nehezebbé válik elviselni az életet, melybe helyeztettünk, mert mennél embertelenebbé válik az élet, annál világosabban támad ránk az a tudat, hogy milyennek kellene lennie. Többet tudunk a jóságról, nagyobb igazságról tudunk, jobban megérezzük az igazságok problematikáját, a cselekedetek ellentmondását, mint bármikor is az emberiség – de valóvá tenni, a vétónál többet tenni nem tudunk. Ám mindinkább nyilvánvaló lesz, hogy a vétó tojásából kibújik egy új nap, a hit világitó napja – ha most még a sötétség teljes is.

A vétó nemcsak tiltakozást jelent, hanem tilalmat is. Én ott vagyok a tetemre hívó hívásnál, vétóm is van, de köztem és a világ között is vétó van. Ölnék – de nekem ölni nem szabad, és nem tudok mást – siralmas állapot –, csak kiabálni: ne öljetek! Magam is késsel kézben nem sietek az áldozat segítségére, mert nekem nem szabad ölni. Ez a teljes sötétsége a léleknek, a zsákutca – a falra pedig, a zsákutca falára a világ ráveti vonagló árnyékait.

Ezt az írást a dortmundi bányaszerencsétlenség egyik áldozata emlékének ajánlottam. Az újságok írták, hogy a bányában a tucatszámra heverő hullákat a mentők olyan helyzetben találták, hogy látni lehetett: utolsó pillanatig segíteni akartak egymásnak. Apa, fiú, barátok egymást átölelve roskadtak halálba. Ez azonban csak a közös veszedelem tükrözése, és ebben nincs rendkívüli. De rendkívüli van abban, hogy sok száz méternyire a föld alatt a haláltól megtámadva azokra gondoljak, akik fenn a földön élnek és élni fognak, és ez történt – hitelesen ez – az egyik munkással. Én nem tudom, mi az, ami ma csodaként hatna, de mi a csoda, ha nem az, hogy a halál biztos, pillanati közelében egy elkínzott szegény munkás szívében az ő minden földi testvéreinek arca felragyog, és ereje, gondolata, hite van az ő biztos megsemmisülése pillanatában krétát venni a kezébe, és üzenetet írni a falra azoknak, akik majd lejönnek az ő hullájáért? Mert ott találták krétával a merevedett kezében, és a falnak támaszkodva, melyre már a halállal torkán ráírta: Éljetek boldogan! Küzdjete ki egy jobb jövőt magatoknak! – Ezeknek a szavaknak, a születésük körülményeinél fogva, mindenkit szíven kellene ütni. Mert ez nem teória – ez szívből született, egy szívből, mely talán azelőtt, e pillanatig maga sem tudta, hogy van benne valami, ami erősebb a halálnál, és keményebb a koporsónál, valami legyőzhetetlen, amit úgy kell hívni: hit.

Tetemrehívás, vétó, gyűlölet, bosszúvágy – semmi sincs mindebből

ebben a föld alól jött angyali üdvözlésben. Ahol én még csak sötétbe nézek, ott a halál percében ez a dortmundi bányamunkás világosságot vélt látni, és ha lesz egyszer egy új egyház, akkor ezért a pár szóért ezt a bányamunkást a nagy hősei közé fogja állítani. A kétségbeesés pillanataiban rá akarok gondolni, hogy felélessze lelkesedésemet, megszégyenítse szeretetlenségemet, és példám legyen a hit erejére.

LUKÁCS GYÖRGY: TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT (1925)*

[...]

Lukács fent jelzett könyve az első szisztematikus kísérlet arra, hogy tudatosítsa a marxizmus hegeli elemét, a dialektikát. Nagy jelentősége azonban nemcsak ebben van, hanem abban az eredeti fordulatban is, amelyet Lukács a marxizmus filozófiai interpretációjának, a marxi Hegel-kritika interpretációjának ad. A könyv mélységével, tartalmi gazdagságával s azzal a képességével, hogy általános, látszólag „tisztán” filozófiai tételeket egyes konkrét problémákra alkalmazzon, magasan fölötte áll azon műveknek, amelyek eddig a marxizmus filozófiai alapjait speciális problémaként vizsgálták. Továbbá ez az első kísérlet a filozófia történetének (különösen a XVIII. és XIX. századnak) történelmi-materialista tárgyalására, és tisztán filozófiai szempontból is az első számottevő kitörés a csak ismeretelméletté merevedett filozófiából. Eleve le kell mondanunk arról, hogy kimerítően szóljunk a könyvben tárgyalt vagy érintett valamennyi kérdésről. Maga Lukács bevezetésekként így fogalmazza meg szándékát: újból vizsgálat alá akarja venni a dialektika kérdését. Beérem tehát azzal, hogy általánosságban bemutassam gondolatmenetét, s néhány ugyancsak általános kritikai megjegyzést fűzek hozzá.

Lukács központi kérdése így hangzik: lehet-e a dialektika más, mint forradalmi? Vagyis nem belső lényege-e a dialektikának az elmélet és a gyakorlat egysége, s nem mond-e ellent tulajdon feltételezéseinek a dialektika, ha nem valósul meg benne ez az egység? Ezzel a mércével méri Lukács Hegel dialektikáját, s mutatja meg annak saját, belső ellentmon-

*Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Malik Verlag, Berlin, 1923. Gr. 8°.

dásait. A marxi Feuerbach-tézist, miszerint: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk”, Lukács a marxizmus lényegének és kiindulópontjának tekinti. Mégpedig éppen a „filozófia” számára ez a feladat. A világ megváltoztatásának feladatát nem szabad úgy értelmezni, ahogy a természettudományok alkalmazása, a technika jelenti a természet „megváltoztatását”, a fölötte való „uralkodást”, hanem a gyakorlati momentumoknak magában az elméletben, ennek a maga tárgyához való viszonyában kell benne foglaltatniuk. Mert a természettudományok „technikája”, „gyakorlata” a természeti törvények megváltoztathatatlan érvényét tételezi fel, viszont Marx értelmezésében a „világ megváltoztatása” a „résztvevők öntudatlanságán” alapuló „társadalmi természettörvények” megszüntetését kell hogy jelentse. A törvény tudatosításának, a tárgy megismerésének tehát egyértelműnek kell lennie a tárgy megváltoztatásával. Ilyen jellegű megismerés azonban csak akkor lehetséges, ha a megismerés szubjektuma és objektuma között nem áll fenn megszüntethetetlen, merev idegenség, ha a tárgy objektumként és szubjektumként egyaránt felfogható, vagyis ha a tárgy megismerése a szubjektum önmegismerését, a tárgy öntudatát jelenti. A dialektika valamennyi meghatározása: a fogalmak merevségének megszüntetése, a tézis–antitézis–szintézis stb. csak akkor nyer értelmet, ha úgy fogjuk fel, mint a tárgy önmegismerési folyamatának meghatározását. Ez azonban csak totalitásként változtatható meg. Mert a tárgy változandósága és megváltoztathatósága az egyes momentumok önállóságának és izoláltságának megszüntetését jelenti. A dialektika éppen abban van, hogy az egyes mozzanatok önállóságát mint látszatot leplezi le. Az igazi valóság nem az izolált tények, hanem a totalitás. Az egyes „tényeket” csak a totalításban feloldva és abba beillesztve lehet megérteni. De melyik az a terület, ahol az azonos szubjektum–objektum fellelhető? Hegel még csak fel sem vetette ezt a kérdést. Ő az egész világot eleve az öntudatossá válás álláspontjáról szemlélte, Lukács Marx-értelmezése eleve kikapcsolja a természetet, mint olyan tárgyat, amelynek megismerése a saját önmegismerését jelentené, és a dialektika érvényét a történelemre mint az ember történetére korlátozza. (Éppen ezáltal, történelem és természet módszeres különválasztásával tudta elkerülni Lukács a természettudományoknak azt a teljességgel történelemellenes, „felvilágosító” fölfogását, amely még valamennyi marxistánál uralkodik, és volt képes arra, hogy magukat a természettudományokat is törté-

nelmi terméknek lássa.) Marx nagy előrelépése Hegelhez képest abban rejlik, hogy a történelem azonos szubjektum–objektumát konkrétan megglelte a proletariátusban. Hegellel ellentétben Marx a történelmet nem elvileg befejezett folyamatként, post festum, merőben kontemplatív szemlélte, hanem a proletariátusnak a szocialista társadalomért folytatott harcában, a jelen dialektikus felfogásában föllelte azt a pontot, ahonnan az eddigi történelem egyáltalán megérthető történelemként, értelmes, szükségszerű történésként. Mert „az úgynevezett történelmi fejlődés általában azon alapul, hogy az utolsó forma a megelőzőket önmagához vezető lépcsőfokoknak tekinti...” (Marx). A történelmi folyamatot mint totalitást csak akkor lehetett megragadni, ha a jelen képes volt az elmúlt történelmet saját múltjaként felfogni. Az elmúlt korszakokat csak annak a szubjektumnak az álláspontjáról lehetett történelemként felfogni, amelyik megváltoztatja a jelent mint tárgyat. Marx a dialektikát, szubjektum és objektum egységét, a szellem uralmát – mint a tudat egységét a maga tárgyával – ténylegesen csak annak a hegeli tételnek a tagadásával tudta megvalósítani, amely szerint Minerva baglya csak a beálló szürkületben kezdi meg repülését, s a filozófia csak ott kezdődik, ahol az élet egy formája már megöregedett. Lukács a hegeli dialektika marxi talpra állítását annak megvalósításaként értelmezi, s Marx Hegel-kritikájának lényegét ebben a tézisben látja: „...a történelmet csináló szellem” csak „a mozgás lezajlása után, utólag jut tudatára önmagának. A filozófus tehát post festum érkezik... Az abszolút szellem mint abszolút szellem csak látszatra csinálja a történelmet.” A szellem csak szemlélője, nem alkotója a folyamatnak. Mivel Hegel a történelmet csak utólag, befejezett folyamatként szemléli, nem képes elérni szubjektum és objektum, gondolkodás és lét igazi egységét, s arra kényszerül, hogy önmagával ellentmondásban a valóságon kívül keresse az „esz-mét”, ahelyett hogy a „valóságban” keresné. A világszellem és a valóságos történelem közti viszony struktúrája, mint az ész csele, úgy kell megjelenjen Hegel számára, mint történelem feletti, időtlen „törvény”, Marxnál viszont ez csak a múlt struktúráját fejezi ki. Hegel fogalmi mitológiája ama ténynek a kifejeződése, hogy Hegel a tárgyat, a történelmet is csak kontemplatív, vagyis külsőlegesen volt képes szemlélni. Lukácsnak a marxi dialektikáról alkotott ezen alapvető felfogásából nemcsak az az álláspont következik, amelyből a klasszikus német filozófia problémafelvetését s a marxizmussal való összefüggését magyarázza, ha-

nem a marxizmus egész tartalmi felépítése is. A marxizmus úgy jelenik meg, mint azon kérdések és ellentmondások megoldása, amelyekkel a klasszikus német filozófia hasztalan küszködött. Kant problémája: a tárgy megismerésének a tárgy „létrehozásaként” való felfogása kudarcot kellett valljon a megismerés kontemplatív struktúrája miatt, e struktúra számára a megismerendő világnak megszüntethetetlen „adottságnak”, azaz a szubjektumból elvileg „létrehozhatatlannak” kellett maradnia. A kanti magábanvaló dolog – amibe bele kellett ütköznie minden olyan ismeretelméletnek, amely a világ megismerésének kontemplatív módját ismeri el egyedülinek és természetesnek – jelzi azokat a korlátokat, amelyek a pusztá fakticitás világának racionalizálhatósága, „létrehozhatósága” elé emelkednek. Lukács megmutatja, hogyan függ össze a kritizmus kérdésfelvetése a kapitalista társadalom árufetisizmusával, hogyan vezet a gazdasági törvények kapitalista uralma az ember felett arra, hogy a filozófiában lehetetlen feleletet adni a tárgy genezisének, „létrehozásának” kérdésére. Az árutermelő társadalom maga hozza létre az egésztől izolált tényeket, amelyeknek reflexiós összefüggése, racionalitása éppen az egésznek az irracionalitását feltételezi. A klasszikus filozófia számára tehát eleve megoldhatatlan feladatként vetődtek fel a világ genezisének és totalitásának kérdései. Marx azért tudott felelni e kérdésekre, mert „a dialektikus módszer, mint a történelem módszere, annak az osztálynak a számára maradt fenntartva, amely képes volt arra, hogy az azonos szubjektum–objektumot . . . életének alapjából, önmagában fedezze fel: és ez az osztály a proletariátus.”* És a marxizmus elválaszthatatlan a proletariátus „gyakorlati-kritikai tevékenységétől”. Mert miképpen a burzsoázia eldologiasodott társadalmi léte határozza meg a burzsoázia eldologiasodott tudatát, s kényszeríti rá a saját valóságát illetően merőben kontemplatív magatartást (társadalomtudományában csakúgy, mint filozófiájában), szintúgy a proletariátus társadalmi léte teszi képessé a marxizmust arra, hogy kijusson a társadalom pusztá fakticitásából, a kapitalizmus pusztá közvetlenségéből, s elhagyva az izolált részterületeken uralkodó törvények kutatásával foglalkozó szaktudomány talaját, történetiségében, tehát totalitásában fogja fel a társadalmat. A marxizmus, mint a proletariátus osztálytudata, mint elmélet és gyakorlat egysége a kapitalista társadalom önmegismerése, s így az első

*Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971. 420. l.

olyan megismerés a történelemben, amely nem „hamis tudat”, nem csupán ideológia, s amely képes arra, hogy a tárgyat „megváltoztassa” és „létrehozza”. Ezért fordul Lukács élesen szembe azokkal a kísérletekkel, amelyek szaktudománnyá változtatnák, elszociologizálnák a marxizmust, ezért tulajdonít oly nagy fontosságot az őstársadalom kutatásának. Mert Engels arra törekedett, hogy kimutassa: egyszer már léteztek olyan társadalmi viszonyok, amelyekben nem érvényesültek a „társadalmi természettörvények”, és csak ebben az engelsi szellemben lehet nyomon követni azt a történelmi folyamatot, amelyben ezek a törvények fokozatosan tért hódítottak, majd abszolút érvényre jutottak, csak e szellemben lehet felfogni a „szabadság birodalmát” is, mint ezen törvények érvényességének megszűntét. A történelmi materializmus tehát a marxi dialektikának a gyakorlati, a tárgy megváltoztatására irányuló jellegéből következik: nem merőben heurisztikus elv, amelynek segítségével a történelem tényeit könnyebb feldolgozni, racionalizálni; a történelmi materializmus a polgári társadalom archimedesi pontjának, „anatómiájának” felismerése, aminek alapján egyrészt felfogható és megváltoztatható magának a polgári társadalomnak a totalitása, másrészt pedig megérthető a múlt történetisége, az elmúlt koroknak a jelenhez vezető fokozatossága, tehát a történelmi folyamat totalitása is. A történelmi materializmus ökonómiai szempontja nem szaktudományos jellegű, hanem szükségszerűen következik Marx forradalmi, dialektikus történetfilozófiájából, olyan szempont, amely közvetít az elmúlt korszakok öszeredeti közvetlensége, illetve totalitásuk és történetiségük között.

*

Ám Lukácsnak ez az első ízben konkrétan végigvitt marxista koncepciója, miszerint Marx dialektikája a hegeli dialektika valóságát és igazságát jelenti, egyszerismind magasabb fokon reprodukálja a hegeli dialektika antinómiáit. Lukács szerint Marxnak a dialektikában végbevitt „kopernikuszi fordulata” abban áll, hogy a dialektikát nem post festum, kívülről interpretálta bele a történelem folyamatába, hanem magában a történelemben ismerte fel, szubjektum és objektum forradalmi kölcsönhatása alapján. Marx a forradalmi dialektika birodalmába bevonta a jövőt, nem mint teleologikus céltételezést vagy természetjogi Legyent, hanem mint hatékony valóságot, amely meghatározóan benne foglaltatik a jelenben. Ezzel megszűnt a történelem merő kontemplációja, és a proletariátus osztálytudatosává válása mint a kapitalista társadalom önmegis-

merése révén megteremtődött a tárgy megváltoztatásának objektív lehetősége.

A proletariátusnak mint a történelem azonos szubjektum–objektumának konkrét fellelése, az a megállapítás, hogy a proletariátus osztálytadata az objektum első igazi önmegismerése, másrészt azonban azt is jelenti, hogy az eddigi történelemnek nem volt azonos szubjektum–objektuma. Az a struktúra, amelyet az „ész csele” fejez ki, s amely a folyamat transzcendenciáját jelenti az ember szándékaival és tudatával szemben, éppen ezt a tényt fejezi ki. Ezzel azonban a múltra alkalmazott dialektika strukturális megváltozása mondatott ki. Ha a dialektika teljesen azonos volna a forradalmi dialektikával, akkor az a tétel, amellyel Marx a polgári történelemszemléletet jellemezte – „vagyis történelem volt, de többé már nincs” – saját ellentétébe csapna át: van történelem, de azelőtt nem létezett. A proletariátus történelemmegismerése, amely forradalmi dialektikája alapján a jelenben elkövetkezik és lehetséges, a szükségszerűen a jelenhez vezető múlt megismerését jelenti. A múlt értelme azonban csak a jelen önkritikája révén válik nyilvánvalóvá. Ám a múlt számára ez történetiségének megszüntethetetlen transzcendenciáját jelenti saját magáért való létével szemben. Ez nem kanti transzcendencia, mert az végtelen progressziót tételezne fel, hanem mintegy benne foglaltatik magában a folyamatban. De hát mi más ez, mint a hegeli világszellem? Szubjektum–korrelátuma egy mondhatni csupán „objektív” dialektikának, amelyben még nincs meg a történelem azonos szubjektum–objektuma, amelyben még fennáll gondolkodás és lét dualitása. Az ész cselelének tételezése szükségszerűen megköveteli olyan szubjektum tételezését, amely nem azonos a történelem empirikus szubjektumaival, s a valóságos történelemhez fűződő viszonyának strukturális lényege ugyanaz, mint a hegeli viszony struktúrája világszellem és történelem között. Ám ezzel egyszersem megváltozik az utólagosság, a post festum-tudat problémája is. Marx s vele együtt Lukács szemére veti Hegelnek, hogy nála a gondolkodás csak utólag jelenik meg, csak szemlélője a folyamatnak, s a történelemhez mintegy kívülről, csupán kontemplative viszonyul. Ezt a szemrehányást Hegel vonatkozásában részben jogosulatlanak érzem, mert ily módon kanti értelmezésű kontemplációt tulajdonítanak neki. A kanti értelmezés azt jelentené, hogy a kontempláció magában a folyamatban megy végbe – Lukács értelmezésében viszont a kontempláció csak a folyamat „természet-törvényszerűségét” jelenti, totali-

tásának, irányának és szükségszerűségének megismerhetetlenségét. Hegelnél azonban nem valamiféle felfoghatatlan és meg nem értett folyamat közepette végbemenő kontemplációról van szó, hanem egy olyan befejezett folyamat fölötti kontemplációról, amelynek értelme már láthatóvá vált. Az utólagosság így értelmezett szempontját a marxizmusnak is meg kell őriznie, sőt éppen ez a feltétele a marxizmus történelemfilozófiájának. E történelemfilozófia lényege a „szükségszerűség birodalmának” megismerése a „szabadság birodalmával” szemben, s a szükségszerűség birodalmának dialektikusan a szabadság birodalmába vezető megismerése csak e birodalomnak a proletariátus révén történő befejezése, lezárása, tehát a kommunizmus révén válik lehetségessé. A marxizmus egy módszertanilag már befejezettként elgondolt világperiódus utólagos tudata.

Lukács maga is érzi a múltnak ezt a specifikus problémáját, hogy ti. a múlt csak kontemplatív érthető meg (itt természetesen a proletariátus kontemplációjáról, a jelenkor azonos szubjektum–objektumának kontemplációjáról van szó), és hogy ez ellene szegül annak, hogy véglegesen kiküszöböljük a magábanvaló dolog problematikáját. *A történelmi materializmus funkcióváltása* című tanulmányához e probléma szolgál alapul. A „funkcióváltás”, amely a proletariátus győzelmével következik be, azt jelenti, hogy megszűnik a marxizmus harcoss jellege, előtérbe kerülnek tisztán tudományos elemei, múlt felé fordulása. És itt felvetődik a történelmi materializmus alkalmazhatóságának kérdése. Mert mint a kapitalista társadalom önmegismerését, sokkal „óvatosabban” kell alkalmazni azokra a társadalmakra, amelyekben az árufetisizmus még a társadalmi felszín jelensége, amelyekben a „társadalmi természettörvények” még nem vagy még nem tisztán voltak uralkodók. Mert „a prekapitalista társadalmakban a gazdasági élet még nem rendelkezik azzal az önállósággal és öncélúsággal, azzal a lezárttsággal és korlátlan uralommal, azzal az immanenciával, amelyre a tőkés társadalomban tesz szert”.* Arról van tehát szó, hogy a kapitalizmus önmegismerésének kategóriáit, a befejezett társadalmasítás kategóriáit alkalmazzuk még nem társadalmasult „társadalmakra”, olyanokra, amelyekben még a „természeti viszony” uralkodó. Mit jelent ez a természeti viszony? Azt jelenti, hogy a társadalom egyes részterületeinek az önállósága nem látszólagos,

*I. m. 531. l.

hanem „valóságos”, önmagában megalapozott, ellentétben a kapitalizmussal, ahol ez az önállóság csak fetisiztikus látszat. Vagyis hogy – ugyancsak ellentétben a kapitalizmussal – a „természeti viszonyok” számára csak külsőleges a totalitás kategóriája, hogy ezeknek a nem fetisiztikus dologi viszonyoknak feloldása a történelem folyamatában nem mozzanatságuk igazi megismerését, hanem eltorzítását jelenti. A levés itt nem a lét igazsága. Pontosabban szólva: a lét igazsága mint levés, mint történelem, külsőleges momentum a lét számára, a valóság (totalitás, történelem) kategóriája nem közvetítés az egzisztenciához, nem feléje vezet, hanem elvezet tőle. Ez nem jelenti a történelem önmegszüntetését, hanem csupán a magábanvaló dolog problémájának újbóli felbukkanását magában a történelemben. A probléma úgy merül föl, mint az elmúlt korszakok „igazi”, eredendő lényege és a történelmi kontempláció szubjektuma számára „megjelenő” lényege közti ellentmondás. Nem „ugyanarról” a „magábanvaló dolog struktúráról” van szó, mint a kritizmusban, hanem a kontemplatív dialektika szükségszerű megjelenéséről, ami tehát Hegelnél sem jelentett „visszaesést” a kantianizmusba. A dialektikus kontemplációt csak formálisan lehet azonosnak tekinteni a racionalizmus kontemplációjával.

Lukács ezért nem láthatta világosan ezt a problematikát. Kénytelen volt azonosítani egymással a totalitás különböző kategóriáit, mivel nem tett világos különbséget az egyetemes történelem azonos szubjektum–objektuma és a között az azonos szubjektum–objektum között, amely csupán a kapitalista társadalomé. A tárgyat mint totalitást csak az a szubjektum képes megérteni és megváltoztatni, amelyik maga is totalitás; ez pedig a kapitalista társadalomban az osztályá konstituálódó proletariátus. A proletariátus azonban csak hordozója az egyetemes történelem egységes szubjektumának, de közvetlenségében nem maga ez a szubjektum. A kapitalista társadalom azonos szubjektum–objektuma nem egyértelmű az egyetemes történelem „merőben” korrelátumként tételezett, sehol konkrétan fel nem lelhető egységes szubjektumával.

A kommunizmusért harcoló modern proletariátus nem az antikvitás, nem a feudális társadalom szubjektuma. A proletariátus ezeket a korszakokat mint saját múltját, mint önmaga felé vezető lépcsőfokát fogja föl, de nem szubjektuma ezeknek a korszakoknak. A proletariátus – ama meghatározott történelmi korszak azonos szubjektum–objektuma, amelyben először jön létre egyáltalán ilyen azonos szubjektum–ob-

jektum – csak úgy képes megérteni önmagát, ha a maga sajátos álláspontjából kiindulva belevetíti a múltba az egyetemes történelem egységes szubjektumát, amely benne magában végre azonossá vált objektumával. Ezt Lukács maga is elismeri, amennyiben dialektikus humanizmust állít szembe Feuerbach mechanikus humanizmusával: ezáltal a „nem létező ember” kerül a történelem középpontjába. Mert a „létező ember” mint a történelem középpontja azt jelenti, hogy pusztán reprodukálódik „az osztálytársadalom embertelensége” metafizikus-vallásos síkon, a túlvilág, az örökkévalóság síkján.* Ha nem dialektikusan fogjuk föl az embert, akkor „az ily módon abszolutizált ember lép egészen egyszerűen azoknak a transzcendens erőknek a helyébe, amelyeknek pedig éppen magyarázatára, feloldására és módszertani behelyettesítésére hivatva lett volna”.** De ha ketten mondják ugyanazt, azért az mégse ugyanaz. A proletariátus saját embertelensége révén megértette ugyan az összes osztálytársadalmak emberének nemlétét, mégis feltételez valamilyen „létező” embert, valami csupán negatív meghatározott embert, akinek nem tartozik „természetéhez”, hogy társadalmi természettörvények uralmának van alávetve, akinek a proletariátus által történő megvalósítása a történelmi folyamat célja; ezt az embert tehát a proletariátusnak pusztán szubjektum-korrelátumként hozzá kell rendelnie a történelmi folyamathoz, akit e folyamatban transzcendens módon benne rejlőnek kell felfognia. Ez az „ember” – nem a feuerbach, hanem akit a proletariátusnak kell megvalósítania – szintén fogalmi mitológia. De elkerülhetetlen fogalmi mitológia. Szükségszerűen adódik a proletariátus álláspontján, mivel a proletariátus két világkorszak határán áll, s így a jövőt és a múltat egyképp megláthatja. A jövő azonban szükségszerűen üres még, a múlt pedig, éppen mint totalitás, magán viseli az irracionalitás megszüntethetetlen nyomait. Mindkettő fogalmi mitológiát hoz létre, ami azt fejezi ki, hogy „képtelenek vagyunk behatolni magába a tárgyba”. Ez a fogalmi mitológia azonban elvileg más, mint a polgári racionalizmusé. Mert ez utóbbinál annak a gondolati kifejezéséről volt szó, hogy képtelen felfogni a saját történelmi valóságát, míg amaz csak a történelmi valóság megismerésének és átalakításának alapján jön létre. A dialektika hegei antinómiáinak reprodukciója előreutal, nem hátra. Hegel és Marx között még nagyobb a rokonság, mint ahogy azt Lukács feltűnteti.

*I. m. 482. l.

**I. m. 475–476. l.

TÖMEG

„Vannak emberek egyedül, kettesben, hármásban. Emberek négyesben, ez már a tömegpszichológia kezdete” – írja valahol Nietzsche. És a „tömeg” kifejezésnek nála becsmérő felhangja van. Már négy is kevesebb, mint egy, vélte a felsőbbrendű arisztokrata, és a paradox aritmetikai tétel, amely szerint minél több ember, annál kevesebb emberség, mindmáig általános igazságnak számít a művelt, szellemes emberek körében. Bár már gyakran hallani a tömeget többre értékelő politikai és morális beszédek. A művészetben, irodalomban, a színpadon, filmen azonban a tömeg még mindig sötét, amorf elemként jelentkezik, amely fölött ideig-óráig uralkodni lehet, mégis mindig áthatolhatatlanul idegen és veszélyes marad, mint a természeti erők. Másként nem lehetett ábrázolni. Akár barátságosnak mutatták, akár ellenségesnek, akár lelkesítőnek, akár ijesztőnek, akár rútnek, akár szépnek – mindig vakon és arc nélkül jelent meg.

Kevesebb megvetéssel esik persze szó egy nemzeti „néplélekről”. Ezt sok szépséggel, bölcsességgel és karakterrel ruházzák fel. De csak olyankor, amikor az egyénben nyilvánul meg. Az egyes emberben meglehet sokak lelke, de a sokaságnak, ha együtt van, nincs annyi lelke, mint az egyénnek. Mert csak az izolálás ad formát, az elválasztás tudatot. A tömeg felszívja mindkettőt. A tenger elnyeli a hullámaid, a föld a hegyeit, az emberiség az embereket. A szellem az ember menekülése a hozzá hasonlók elől, és sosem jut feljebb, mint amennyire saját hajánál fogva ki tudja emelni magát a közösségiség mocsaras talajából. A tömeg azonban a káosz. Erő értelem nélkül, törvény gondolatok nélkül, mozgás alak nélkül. Nincs arca. Valahogy így ábrázolták mindig a tömeget. Úgy látszik, ilyen volt a művészek közvetlen tapasztalata. Mindeddig.

Van barátság, és van szerelem. Van benső kapcsolat két ember között.

Nietzsche még három ember közötti kapcsolatot is elismer, és vannak, akik a család elképzelhető belső közösségében is hisznek, a testvériségben, amelyet a közös szokások, közös érzések tartanak össze. De ha az emberek között nincs privát intim kapcsolat, akkor idegenek egymás számára. Ez magától értetődőnek látszik a mi társadalmunkban. Itt az emberek mind a társadalom áttekinthetetlen, rosszul szervezett üzemének alkalmazottai, és csak tárgyi, funkcionális, nem pedig benső emberi kapcsolatokba lépnek egymással. Van még a barátság és a szerelem, a privát intimitás speciális választéka. Harmadikat nem ismerünk. A társadalom, a nép, a tömeg pedig olyan, mint a sivatag homokszemei, amelyek a szélről és a gravitáció erejétől hajtva, szabályozva együtt peregnek, de egyik szemecskét sem kötik belső ereik a másikhöz.

Ha ez megváltozhatna, ez volna világtörténelem. Csak ez, és nem a politikai és gazdasági formák pusztá váltakozása. Nem hegyek leomlása és kiemelkedése, hanem ha ezek legbelső szubsztanciája, ha a föld maga lesz mássá.

Elképzelhető-e, hogy mély benső emberi kapcsolat privát barátság és individuális szerelem nélkül is létrejöhessen, a sokaság benső egymáshoz kötődése tehát, amely nem kevésbé szellemi, mint a kettesben levőké? – Elgondolható-e, hogy a „tömeglélek” olyan mély, olyan gazdag, olyan érző legyen, mint az egyéni? Elképzelhető-e, hogy az ember nem süllyed le, ha feloldódik a tömegben? Elképzelhető-e, hogy a tömegnek arca legyen, szeme, amely úgy tekint az emberre, mint a baráti szem, amely előtt az ember feltárhatja a szívét?

Miért vannak ilyen csodálatos álmaim?

Láttam egy filmet. Egy filmet a mai Oroszországból, amelynek *Az ő hívó szava*¹ a címe. Sok tehetséggel, nem túlságosan ügyesen megcsinált, primitív film. Az ember elragadtatva nézi a szeretetre méltó, megható, komoly játékot. De nem erről van szó. És nem is a szép arcokról, amelyek valamely különös, számunkra ismeretlen ifjúi erőből ragyognak, olyan egyöntetűen személy feletti ifjúságtól, amely nem lehet *egyedül egyetlen emberé*, amely csak a közös atmoszférában izzik és fénylik. Hanem „tömegjelenetek” vannak a filmben. Munkások a gyűlésen, munkások a gyárban, munkások a kantinban és a klubban. Mintegy száz ember ül együtt, és olyan a légkör, mint valamilyen meghitt családi jelenetben. Egy ember szól egy tömeghez, és olyan, mintha négyszemközt beszélne a szerelmesével. És ennek a tömegnek van *arca*, amely mosolyra

és könnyekre képes, arc, amely eleven, olyan átlelkesült *egy érzéstől*, amilyen csak a legnagyobb színészé lehet legmélyebb megrendültségében.

Különös és új képek ezek, amelyeket még egy művészetben sem látunk, mert nem láthattuk a valóságban sem. Természetesen színészekről előadott jelenetekről van szó. De olyan újak, hogy nem lehetne megrendezni, ha nem látta, eljátszani, ha át nem élte még ezeket az ember.

Van egy jelenet: mintegy kétszáz ember ül együtt mozdulatlan némaságban, szorongva várva Lenin halálhírét. Egy kétszáz emberből álló csoport viseli a sápadt bánat, a szenvedő szeretet arcát, *egyetlen* olyan egységben, amelyet még a Duse arcán sem láttam. Azután látjuk őket tömegben elvonulni. Mi van ezeknek a nehéz, csizmás lépteknek a ritmusában? Olyan, mint egy hatalmas ének, amelytől az emberben fájdalom, vágyódás és gyengeség támad. Hit?

Aligha láttam még ennyi könnyes szemet mozielőadás után. Miért könnyeztek? Nem volt szentimentális film, és egyáltalán nem volt szomorú.

FÜGGELÉK

A VÁLOGATÁSRÓL

A Vasárnapi Kör alakjainak és gondolatvilágának felelevenítésére szolgálnak összeállításunkban a kör tagjainak visszaemlékezései, korabeli naplók és feljegyzéseik, levelezésük, valamint a vasárnapi összejövetelekkel egyidejűleg keletkezett és azok témáival, szellemével összecsengő tanulmányaik és kisebb cikkeik. A válogatás során az volt a szándékunk, hogy érzékeltesük a kör világnézeti-politikai fejlődésútját, ezért hoztunk mindhárom korszakból jellegzetesnek tartott írásokat, olykor egy-egy szerzőtől többet is. Lukács Györgytől nem a legsajátosabban „vasárnapos” írásokat, a Balázs-esszéket, illetve az 1919-es cikkeket közzöltük, mivel ezek a közelmúltban többször is megjelentek, hanem lényegében ismeretlen írásokat: a Dosztojevszkij-könyvhöz készített etikai feljegyzéseket, amelyek a naplók és emlékezések tanúsága szerint a vasárnapi viták és a szabadiskolai etika-előadások témáihoz kapcsolódnak; a fogalomtisztázó tudományos jellegű hozzászólást a nemzetiiségi vitához és a Dosztojevszkijjel foglalkozó 20-as évekbeli cikket. Fülep Lajosnál, a kör másik nagy hatású alakjánál nem tudtuk elkerülni az újraközlést: a szabadiskolai előadás anyagából készült tanulmány egy részletét és egy kisebb „vasárnapos” szellemű írást választottunk. Mannheim Károly helyét és jelentőségét a csoporton belül jól érzékelteti programadó előadása és kisebb recenziói. Hauser Arnoldnak az adott korszakból ez az egy nagyobb szabású tanulmánya maradt fenn, amely Lukács *Heidelbergi esztétikájának* korabeli hatását és feldolgozását is mutatja. Rövidítve mutatjuk be a kör történetében nagy jelentőségű vitát a konzervatív és progresszív idealizmusról. Fogarasi Béla korabeli írásai egyébként mindenki másénál jobban reprezentálják a kör világnézeti fejlődésvonalát, ezekből itt csak néhányat tudtunk közölni. Antal Frigyes, Sinkó Ervin és Tolnay Károly egy-egy tanulmánya az 1919 utáni periód-

dusból a vasárnapos világnézet egy-egy aspektusát mutatja be és önmagában is érdekes, jelentős írás. Révai József recenziója a vasárnaposok egy részének marxizmusfelfogását mutatja be, Balázs Béla kötetzáró cikke egy vasárnapos téma jelentkezése Balázs filmesztétikai munkásságának kezdetén, és egyúttal azt is jelzi, hogy a vasárnapi kör addig állt fenn, amíg Lukács György és Balázs Béla együttműködése.

JEGYZETEK

A BEVEZETŐ JEGYZETEI

1. Stephani Elza: újságíró, a Pester Lloyd munkatársa.
2. Polányi Mihály (1878–1976): vegyész, tudományfilozófus. A Tanácsköztársaság után egy ideig Németországban dolgozott, majd Angliában lett egyetemi tanár.
3. Nemes Lampérth József (1891–1921): festő. A Tanácsköztársaság alatt a Proletár Tanműhely festészeti tanára. Utána egy ideig Stockholmban élt, majd hazajött, és elméje elborult.
4. Polányi Károly (1886–1964): szociológus, gazdaságtörténész. 1919 után Ausztriában, Angliában, majd Kanadában élt. Az USA-ban volt egyetemi tanár.
5. Goszthonyi Mária (szül. 1897): festő és keramikus. 1919-ben Szamuely köréhez tartozott, majd Olaszországba emigrált. Később hazajött, és visszavonult a politikától. Jelenleg Bárdibükkön (Somogy megye) él.
6. Antal Frigyes levele Jászi Oszkárnak. Bécs, 1922. június 22. *Jászi papers*. Columbia University, Butler Library, New York.
7. Kner Imre levele Szabó Lőrincnek. Gyoma, 1923. január 10. *A könyv mestere*. Kner Imre levelezése. Budapest, 1969. 96. l.
8. Mannheim Károly levele Balázs Bélának. Heidelberg, 1930. február 15. Lukács-archívum.
9. Lesznai Anna levele Balázs Bélának. 1945. október 28. MTA Kézirattára, Ms 5021/271 jelz.
10. Balázs Béla levele Lesznai Annának. 1945. MTA Kézirattár.
11. Gergely Tibor közlése.
12. *Művészetszociológia és elkötelezettség*. Rádióbeszélgetés. *Valóság*, 1969. 10. sz. 30. l.
13. „Az én számomra, mivel lényegében elmúlt gondolatvilágomhoz és működésemhez kapcsolódott, nem jelentett igazán lényegeset.” Lukács György: *Magyar irodalom – magyar kultúra*. Budapest, 1970. 14. l.
14. *Gelebtes Denken*. Kéziratban. Lukács-archívum.
15. Horváth Zoltán: *Magyar századforduló*. Budapest, 1961.

16. Vezér Erzsébet beszélgetése Lesznai Annával. *Emlékezések*. Budapest, 1967. 4. l.
17. Eörsi István és Vezér Erzsébet beszélgetése Lukács Györggyel. Uo. 16. l.
18. David Kettler: *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19*. Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1967.
19. Lesznai Anna: *Kezdetben volt a kert*. Budapest, 1965. II. 358. l.
20. Ritoók Emma már 1913-ban arról értesíti Lukácsot egy levelében (április 22.), hogy népszerű az egyetemisták között: „... a múltkor egy egészen idegen alak (gimnáziumi tanár!) lelkesedett a maga írásaiért, s azt mondta, hogy a fiatal-ságra nagy hatása van, s az egyetemen egy valóságos Lukács-kör van, akik ki-mondottan a maga hívei.”
21. *Athenaeum*, 1918. 161. l.
22. Mannheim Károly: *Lélek és kultúra*. Ism. J. O. *Huszdik Század*, 1918. I. 192. l.
23. Fülep Lajos: *Ady Endre: Új versek. Az ország*, 1906. március 7. (In F. L.: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*. Budapest, 1974. II. 143. l.)
24. *Új magyar líra. Huszdik Század*, 1909. II. 286. l. (In L. Gy.: *Magyar irodalom – magyar kultúra*. 45. l.)
25. Balázs Béla: *Ady Endre mitológiája. Huszdik Század*, 1919. augusztus, 104. l.
26. Sinkó Ervin: *A halottak élén. Testvér*, 1925. február 15.
27. Lesznai Anna: *Adyról. Nyugat*, 1909. I. 543. l.
28. Sinkó Ervin beköszöntője a *Testvér* 1924. 1. számához.
29. *Babits–Juhász–Kosztolányi levelezése. Új Magyar Múzeum*, Budapest, 1959. 306. l.
30. Uo. 307. l.
31. Fülep Lajos: *Ami hiányzik a magyar irodalomból. Magyarság*, 1918. október (In F. L.: i. m. I. 166. l.)
32. *Babits–Juhász–Kosztolányi levelezése*. 308. l.
33. *Ritoók Emma levele Lukács Györgynek*. Budapest, 1913. Lukács-archívum.
34. *Ritoók levele Lukácsnak*. 1912. június. Uo.
35. *Ritoók levele Lukácsnak*. Mátyásföld, 1915. február 15. Uo.
36. Lukács György: *A francia veszély. Pester Lloyd*, 1911. december 24. Közölte Timár Árpád. *It*, 1974. 3.
37. Havas Gyula: *Balázs Béla: Halálos fiatalság. Nyugat*, 1918. I. 354. l.
38. Lukács György: *Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete. Balázs Béla és akiknek nem kell*. Gyoma, 1918. 8. l. (In: *Magyar irodalom – magyar kultúra*. 126. l.)
39. *Tóth Árpád Összes művei 5. Levelei*. Budapest, 1973. 101. l.
40. *Babits–Juhász–Kosztolányi levelezése*. 102. l.
41. *Az utak elváltak. Nyugat*, 1910. I. 190. l. (In: *Magyar irodalom – magyar kultúra* 62. l.)

42. Babits Mihály: *A lélek és a formák*. Nyugat, 1910. II. 1563. l.
43. Lukács György: *Arról a bizonyos homályosságról*. Válasz Babits Mihálynak. Nyugat, 1910. II. 1749. l.
44. Balázs Béla levelei Fenyő Miksának. *Feljegyzések és levelek a Nyugatról*. Budapest, 1974.
45. Lásd a 38. sz. jegyzetet.
46. 1940. január 31. (MTA Kézirattára.)
47. Fogarasi Béla: *In memoriam Zalai Béla*. Athenaeum, 1915. 428. l.
48. Vö. még Lesznai Anna naplójában a formák hierarchiájáról.
49. Fülep Lajos: *Hozzászólás Fogarasi Béla Konzervatív és progresszív idealizmus című előadásához*. (In: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*. II. Budapest, 1974. Szerk. Timár Árpád. 673. l.)
50. Molnár Antal: *Ernst Bloch: Philosophie der Musik*. Athenaeum. 1919. 2. f., 146. l.
„A fő gondolat – megállapítani a művészi alkotás ontológiai hierarchiáját – lehet, hogy termékeny, de nem a tudományos eredményesség az, ami Blochot lelkesíti, s mi Blochért lelkesíthet, hanem az a végtelen gyermeki vágyódás az utópisztikus megváltás után, az istennel való végső egyesülés után, melynek imájától visszhangzik egész könyve.”
51. Mannheim: *Lélek és kultúra*. (Lásd a kötetben.)
52. Erről és Lukács fiatalkori esztétikájáról lásd Márkus György: *Lukács's „erste” Aesthetik*. (In: *Die Seele und das Leben*. Frankfurt/M., 1977. 192. l.)
53. Lukács: *Arról a bizonyos homályosságról*. (In: *Magyar irodalom – magyar kultúra*. 128. l.)
54. Lásd Lukács esszéi, ifjúkori művészetfilozófiája és esztétikája, Balázs Béláról írott kritikái, Balázs naplója, Fülep *Az élet értékei* című 1917-es írása (I. a kötetben) stb.
55. Vö. Lukács és Fülep levélváltása a Logos-fúzió lehetőségeiről *A Szellem* szerkesztése idején. (MTA Kézirattára, ill. Lukács-archívum.)
56. Balázs Béla: *Dosztoevszkij-évfordulóra*. (In: *Válogatott írások*. Budapest, 1969. 104. l.)
57. Vö. erről Fehér Ferenc: *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus*. (In: *Die Seele und das Leben*. Frankfurt/M., 1977. 241. l.)
58. Lukács: *Halálos fiatalság*. (In: *Magyar irodalom – magyar kultúra*. 101. l.) Vö. Sinkó Ervin: *Egzisztencia és látszat*. (In: *Szemben a bíróval*. Budapest, 1977. 104. l.)
59. Lukács György levele Paul Ernsthez. 1915. május 14. (In: MTA II. Oszt. Közleményei, 1972. 286. l. Közli: Fekete Éva.)
60. Uo. 287. l.
61. Vö. erről Lesznai Anna naplóját 1918-ból, a „sacrificio del' anima” gondolatát Hebbel *Judith*jának példájával Lukács Dosztoevszkij-könyvének jegyzeteitől a 19-es cikkekig. Balázs idézett 1922-es Dosztoevszkij-cikkében ez így fogalmazó-

- dik meg: „Nem lehet abba belenyugodni, hogy magam tisztességesen élek, mert felelős vagyok minden körülöttem történő szörnyűségért, ha nem lázadok fel ellene. Ez az új felelősségérzés Dosztojevskij etikája.” (106. l.)
62. Lásd Lukács *Etikai töredékei* és hozzászólása a nemzetiségi kérdés vitájához a kötetben, 19-es cikkei, amelyekből éppen ez a kanti–fichte szemlélet és terminológia, a hegeli kategóriáknak ilyen nem hegeli értelmezése tűnik el a *Történelem és osztálytudat*ban. Vö. például *A történelmi materializmus funkcióváltozása* első és második verzióját. Erről részletesebben: Vajda Mihály: *A dialektika nyomában* (kézirat). Objektív és abszolút szellem kategóriáinak a vásárnapos problémák elemzésében játszott szerepét tanúsítja Káldor György 1919-es *Civilizáció és kultúra* című cikke is a kötetben.
63. Vö. Lesznai Anna: *Kezdetben volt a kert*. Budapest, 1965. II. 471. l.
64. Vö. Káldor György: *Népszövetség és pacifizmus. A Probléma*, 1919. I. évf. 2. sz.; Lesznai Anna és Sinkó Ervin regényei, Lukács 1919-es cikkei.
65. Lesznai Anna: *Kezdetben volt a kert*. Budapest. 1965. II. 505. l.
66. Vö. Lukács visszaemlékezése a kötetben.
67. Lukács hozzászólása a *Konzervatív és progresszív idealizmus* vitáján. *Ifjúkori művek*. 841. l.
68. Vö. Lukács: *A Tanácsköztársaság kultúrpolitikája*. In: *Magyar irodalom–magyar kultúra*. Budapest, 1970. 628. l.
69. Sinkó Ervin: *Tömegkultúra és kommunizmus. Internationale*, 1919. Varjas Sándor: *Marx, a filozófus. Athenaeum*, 1919, 2. füzet.
70. Lengyel József: *Visegrádi utca*. Budapest, 1957.
71. Káldor György: *Népszövetség és pacifizmus. A Probléma*, 1919. 2. sz.
72. Révai József: *Világmegváltás. Ifjú Proletár*, 1919. IV. 13. *Egyéni cselekvés és osztályharc* (a kötetben). Vö. Lengyel András: *A fiatal Révai etikus nézeteiről. Irodalomtörténet*, 1973. 2.
73. Vö. Lukács: *A modern dráma fejlődéstörténete*. Budapest, 1911. 1978². Lukács: *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez. Ifjúkori művek*. 385–422. l.; a későbbiekben Mannheim tudásszociológiai, Hauser művészetszociológiai művei.
74. Vö. Fogarasi Béla: *A történelmi materializmus kritikája* (a kötetben); Mannheim *Élek és kultúra* című előadásában is úgy beszél a marxizmusról, mint olyan elméletéről, amelytől sokat tanultak, de amelyen túl kellett lépniük. Lásd a kötetben.
75. Lukács: *A történelmi materializmus funkcióváltozása. Internationale*, 1919.
76. Vö. Gramsci: *Filozófiai írások*. Budapest, 1970.
77. Fogarasi: Korsch: *Marxismus und Philosophie*. Grünbergs Archiv, 1925. (a kötetben) – Radványi László az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1925. évfolyamában írt marxizmustörténetileg igen tanulságos, tartalmas cikket

- Korsch munkájáról, amelynek kötetünkben való újraközléséhez sajnos nem járult hozzá.
78. Lukács: *Történelem és osztálytudat*. Fogarasi: *Bevezetés a marxista filozófiába*. Bécs, 1921.
79. Lukács: *Történelem és osztálytudat*. Révai ismertetése erről a kötetben; Lukács: *A művelődési munka kérdéséhez. Történelem és osztálytudat*. Budapest, 1971. 154. l.
80. L. Kner cikkét a kötetben.
81. Ugyanez elmondható Fogarasi: *A munka értelme a kommunista társadalomban* címen a Marx–Engels Munkásegyletén 1919-ben tartott előadásáról. *Internationale*, 1919.
82. Sinkó: *Optimisták*. II: 239. l.
83. A világnézet meghatározó szerepe a művészi alkotások, műfajok és stílusok elemzésében nagyon gyümölcsözőnek bizonyult Fülep Lajos, Tolnay Károly, Antal Frigyes, Hauser Arnold munkásságában, akárcsak a „léthezköthetőség” gondolata a világnézetek, ideológiák Mannheim-féle tudásszociológiai elemzésében.
84. Balázs Béla naplója (1915. dec. 28.) a kötetben.

AZ EMLÉKEZÉSEK JEGYZETEI

Tolnay Károly emlékezésének első része: T. K.: *Ferenczy Noémi*. Budapest, 1934. 9–11. l. A második rész részlet a Tolnay Károly-portréfilmből (Magyar Televízió, 1978. május 18–19.). Az interjút Hubay Miklós készítette.

Sinkó Ervin: *Budapesti mozaik*. 1964. (Szemben a bíróval. Budapest, 1977. 92. l.)

Fogarasi Béla írása kéziratban van a MTA Kézirattárában MS 10262/g jelzet alatt.

1. Lengyel Gyula (1888–1941): A Tanácsköztársaság pénzügyi népbiztosa.

Lesznai Anna emlékezéseinek első részét az 1965-ben Vezér Erzsébet által készített interjú (*Emlékezések*. Irodalmi Múzeum I. 4. l.), második részét David Kettler: *Marxismus und Kultur* című könyve (Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1967. 19. l.) tartalmazza.

2. Eckhart mester (1260–1329): a német miszticizmus megalapítója.

Lukács Györggyel Eörsi István és Vezér Erzsébet beszélgetett 1966-ban. (*Emlékezések*. Irodalmi Múzeum I. 1967. 16. l.)

Gergely Tiborral Vezér Erzsébet készített interjút 1973-ban.

3. Kolnai Aurél (1900–1973): filozófus. Bécsben, Kanadában, majd Angliában élt. – Kinszky Imre (1901–1944): főnyképész, publicista.

Hauser Arnold emlékezéseit az 1975-ben Nyíry Kristóf által készített interjúból vettük. (Magyar Televízió, 1976. március 3.)

Rényi (Gyömrői) Edittel Karádi Éva és Vezér Erzsébet készített interjút 1976-ban.

Radványi László a szerkesztőkhöz intézett levélben közölte emlékeit 1977-ben.

A NAPLÓK ÉS FELJEGYZÉSEK JEGYZETEI

Balázs Béla naplójegyzeteiből (1915–1922)

Balázs Béla kéziratos naplói és egy részének gépiratos másolatai az MTA Kézirattárában Ms 5023/1–21 jelzet alatt találhatók. Az itt közölt részletek az Ms 5023/19, 20, 21 jelzésű kötetekből valók.

1. Encanaillirozás: eldurvulás.
2. Simonetto: Balázs Béla *Az utolsó nap* című drámájának egyik hőse; Dobrai Ágnes: Balázs Béla *Halálos fiatalság* című drámájának hősnője.
3. Hajós Edit.
4. Einzelwissenschaft: szaktudomány.
5. Eckermann, Johann Peter (1792–1851): Goethe titkára, aki lejegyezte Goethével folytatott beszélgetéseit.
6. Popper Leó (1886–1911): rendkívül tehetséges, fiatalon meghalt esztéta, művészetfilozófus, Lukács György jó barátja; Seidler Irma (1883–1911): festő, Lukács fiatalkori szerelme, aki öngyilkosságot követett el.
7. Lena Grabenko (1883–?): orosz forradalmár diáklány, aki 1914-ben Lukács felesége lett. 1919-ben elváltak, egy ideig Ausztriában élt, majd visszament a Szovjetunióba. További sorsáról nem tudunk.
8. Csanoju: kínai vallási szertartás.
9. *A szellem kalandorai*. A Göncöl kiadása. Budapest, 1922.
10. *Niels Lyhne*: Jens Peter Jacobsen (1847–1885) dán író regénye, mely a századfordulón nagyon népszerű volt; a magány és a kielégíthetetlen életvágy életérzését tükrözi. Ritoók Emma 1912-ben fordította magyarra.
11. *Armut am Geiste: A lelki szegénységről*. Lukács dialógusban írt esszéje, mely *A Szellemben* jelent meg 1911-ben magyarul.

12. Márciusi Kör: a Galilei Körből kivált fiatalok nemzetibb és politikusabb irányú szervezkedése. Szervezői Csécsy Imre és Illés Béla voltak, mögöttük Vázsonyi állt.
13. Balázsnak a *Nyugatban* folytatásokban megjelent műve: *Dialógus a dialógusról.* (*Nyugat*, 1908. II. 114., 1909. I. 125., 1911. I. 656.)
14. *A Szent Szűz vére*: Balázs egyfelvonásos misztériuma.
15. Geistig Böse: lelkileg gonosz.
16. Az itt vázolt gondolatok megtalálhatók Balázs Béla *Egy arc komoly* című versében (*A vándor éneke*).
17. *Balázs Béla és akiknek nem kell.* Kner Izidor kiadása, Gyoma, 1918.
18. Egy háború alatti vasárnapon Antal Frigyes becsmérelte a magyar katonák hősiességét. Ezen Ritoók nagyon felháborodott, és nagy vita kerekedett a nacionalizmus és internacionalizmus kérdéséről.
19. Russz-különítmény: valószínűleg egy ruszinszkói gerillacsoportról van szó.
20. Huculok: az ukrán nép egyik ága, a Keleti-Kárpátok hegylejtőin élnek.
21. „Knábák”: fiúk; így nevezték a Vasárnapi Kör legfiatalabb nemzedékét. Ekkor még Mannheim, Fogarasi és Hauser tartozott közéjük.
22. Weszely Ödön (1867–1935): pedagógus, a Fővárosi Pedagógiai Szeminárium vezetője 1911–1917 között; Ozorai: feltehetően a fenti intézmény egyik tanára.
23. Stahlnachbauer, Geyer: bécsi színházi emberek.
24. Feld-színház: Feld Zsigmond nyári faszínháza a Városligetben.
25. Pál apostol a Biblia szerint a Damaszkusz felé vivő úton tért meg, miután Krisztus villámával a földre sújtotta.
26. Az előadás *A lírai érzékenységről* címmel rövidítve megjelent a *Diogenes* című bécsi emigráns lap 1923. 10–20. számában. Újra közölve Balázs Béla: *Válogatott cikkek és tanulmányok.* Budapest, 1968. 123. l.
27. Mistbeet: szó szerint melegágy. Ezt a nevet adták (Lukács, Balázs, Edit és Anna) tervezett „kommunájuknak”.
28. *Prométheusz*: Aiszkülosz drámatrilógiája; *Sakuntala*: Kálidásza szanszkrit költő drámája.
29. Molnár Antal (szül. 1890): zeneszerző és zenetudós.
30. „Hajkefe”: a Tanácsköztársaság bukása után pártpénzeket illegálisan Bécsbe akartak juttatni az emigrációhoz. Kézről kézre rejtgették. Az átvételnél a következő jelszót kellett használni: „Erzsikének hajkefére van szüksége.”
31. Schwarzwaldné: Eugenia Schwarzwald, gazdag bécsi asszony, aki népkonyha fenntartásával segítette a magyar baloldali emigrációt.
32. *Gefährliches Alter*: Veszélyes életkor.
33. Mária Lázár: osztrák expresszionista regényíró. Férje Strindberg fia volt. Miután elvált tőle, barátnőjéhez, Karin Michaelishez költözött Dániába. *Vergiftung* című regényéről Balázs írt recenziót az *Új Világ* 1920. szeptember 24-i számába.

34. Berger Tivadar: Káldor és Tolnay osztálytársa. A bécsi vásárnapokon néhány-szor jelen volt.
35. Génia: Eugenia Schwarzwald.
36. Goszthonyi Mária
37. A Fülepre vonatkozó állításról nincs tudomásunk, az azonban bizonyos, hogy Fülep mindvégig szemben állt az ellenforradalmi rendszerrel.
38. Rozványi Vilmos (1892–1954): expresszionista költő, kritikus, *A Tett* és a *Ma* munkatársa.
39. Blanka Valt, Fini Gross, Paula Kupka: Balázs barátnői.

Lesznai Anna naplójából (1912–1927)

Lesznai Anna kézírásos naplói a Petőfi Irodalmi Múzeumban találhatóak 3670/43/1–20 jelzet alatt. A közölt részletek a 3670/43/1, 8, 10, 13 jelzetű naplók-ból valók.

1. Herbert: Balázs Béla családi neve: Bauer Herbert.
2. Bloch, Ernst (1885–1977): német filozófus. Ritoók Emma ismertette össze Lu-káccsal, akire nagy hatással volt. 1912-ben Budapesten járt.
3. A mese nem a kitalálás, hanem a megtalálás művészete.
4. Amour vocation: szeretethivatás.
5. Liebestat: jótett.
6. Document humain: emberi dokumentum.
7. Feltehetően Dienes Valéria egyik mozgásművészeti tanulmányára utaló gondo-lat.
8. A fénynek sötétségbe kell merülnie.
9. Malgré lui: önmaga ellenére.

Lukács György etikai töredékei 1914–1917-ből

(A Dosztojevszkij-könyv jegyzeteiből.) MTA Lukács-archívum (Karádi Éva for-dítása.) A feljegyzések, amelyekből Lukács etikai előadásainak és a Vasárnapi Kör etikai témájú vitáinak gondolati felidézése céljából válogattunk, német nyel-ven, jórészt ceruzával írott kis cédulák, melyek a „heidelbergi bőrönd” anyagából kerültek a Lukács-archívumba. Ezek nagyrészt Fehér Ferenc és Heller Ágnes fej-tette meg és látta el számozással. Az egyes gondolatok utáni számok erre utalnak. A szövegben előforduló Dosztojevszkij-regényhősöket nem jegyezteltük meg.

1. Right or wrong, my country: akár jó, akár rossz – a hazám.
2. Judith: Hebbel tragédiájának címe és hősnője.

3. Pánlogizmus: az a felfogás, mely szerint a logikai törvények nemcsak a gondolkodás törvényei, hanem a valóságé is.
4. *Prinz Friedrich von Homburg*: Heinrich von Kleist drámájának címe és hőse; *Michael Kohlhaas*: Heinrich von Kleist novellájának címe és hőse.
5. Parakletikus: segítő, megváltó; Parakletosz János evangéliumában a Szentlélek, a Megváltó elnevezése.
6. Beer–Hofman, Richard (1866–1945): osztrák költő és novellista; Lukács esszét írt róla *A lélek és a formákban*; *Pippa táncol*: Gerhart Hauptmann drámája.
7. Paradis perdu: elveszett paradicsom.
8. Kitty és Levin: Tolsztoj *Anna Kareninájának* szereplői.
9. Praestabilita harmonia: előre meghatározott összhang.
10. Nyehljudov, Katyusa: Tolsztoj *Feltámadás* című regényének hősei.
11. Szolipszizmus: a külvilágot kizáró, mindent a saját egyéni énjére visszavezető tan.
12. Fraternata revocat caritas: A testvéri szeretet követeli meg.
13. Clairvaux-i Bernát, Szent (1090–1153): a középkor egyik legnagyobb bűnbánati szónoka.
14. Sacrificio del'anima: a lélek feláldozása.
15. Credo quia absurdum: hiszem, mert képtelenség. Tertullianustól származó, tévesen Szent Ágostonnak tulajdonított mondás.
16. Paulus: Pál apostol.
17. Troeltsch, Ernst (1865–1923): Max Weber köréhez tartozó német vallás- és történetfilozófus.
18. Hiposztazált: léttel felruházott.
19. Teodicea: Isten igazolása a földi bajokért.
20. Amor dei intellectualis: isten intellektuális szeretete. Spinoza szabadságfogalmának kritériuma.
21. Römer, Robert (1823–1879): német jogi író.
22. Causa aequat effectum: az ok felér a hatással.
23. Valentinianus gnosís: valentini (Valentin a XI. században élt híres gnosztikus). Gnosís (megismerés).
24. Stahl, Friedrich Julius (1802–1866): német politikus és államjogi író.
25. *Krankheit zum Tode*: Kierkegaard műve.
26. Adiaphora: közömbös dolgok vagy cselekedetek erkölcstana.
27. Baal-Sem, Tob: XVIII. századi khászid szektaalapító, aki az aszkézis helyett életörömet hirdetett, Lengyelországban működött; Sabbath: szombat héberül.
28. Anima rationalis christiana: racionális keresztény lélek.
29. Nominalizmus: középkori tanítás, mely szerint csak egyedek vannak, az általános csak szavakban létezik.

A Lukácsnak írt levelek a Lukács-archívumban találhatóak, Antal Frigyes Jászi Oszkárhoz írt levelének lelőhelye: Columbia University Butler Library, New York, Mannheim levele Balázsnak a MTA Kézirattárában 5021/283 szám alatt, németből fordította Karádi Éva, Király György Kner Imrének és Kner Imre Fulep Lajosnak írt levelei. *A könyv mestere, Kner Imre levelezése* (Budapest, 1969.) című kötetben 41 és 206 lapon; Fulep Lajos levelei Kner Imrének Csanak Dóra gyűjtése, Lesznai Anna levele Balázs Bélának MTA Kézirattára Ms 5021/271, Balázs Béla levele Lesznai Annának ugyanott

- 1 *Az Isten tenyerén* című regényről van szó, melynek egy része 1919-ben megjelent a *Nyugatban*, majd az egész 1921-ben Kolozsvárott. Később a *Lehetetlen emberek* című regénybe olvasztotta be, mely magyarul csak 1963-ban jelent meg
- 2 Anna Schlamadingerné, Hamvassy Anna, Balázs második felesége
- 3 Auguszt. egykori cukrászda a Krisztinában
- 4 Tóth Árpád levelezéséből tudjuk, hogy Hauser ekkor került Bródyékhoz, a magyar-osztrák szénkartell alelnokének családjához nevelőnek, Tóth Árpád utódaként
- 5 Kierkegaard műve, magyarul. Rettegés és nyomorúság
- 6 *Az Isten tenyerén*
- 7 János: a regény egyik főszereplője
- 8 Galafrés Elza színésznő, Dohnányi Ernő felesége, a balett *A fábol faragott királyfi*
9. A Vasárnapi Kor tagjainak írásaiból tervezett kiadvány
- 10 Ismertetés Artur Liebert *Das Problem der Geltung* című könyvéről. *Athenaeum*, 1916 489. l
- 11 Ekkor írta Lukács *A regény elméletét*
12. *A fábol faragott királyfi*.
- 13 Weber-füzetek *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.
- 14 A *Heidelbergi esztétikáról* van szó
- 15 Balázsnak mindkét könyve megjelent a *Játékok* és a *Kisértethistóriák* is
16. Nini Hajós Vera, Hajós Edit húga, Antal Frigyes akkori felesége.
- 17 *Zeitschrift für Bildende Kunst* XVIII /1917/H 10–11 Die neuerworbenen ungarischen Bilder im Museum für Bildende Kunst in Budapest.
- 18 A tervezett Magyar Klasszikusok szerkesztéséről van szó
- 19 Mannheimet ekkor nevezték ki Frankfurtba egyetemi tanárnak
- 20 A *Virágos szerelem* című antológiáról van szó

Balázs Béla: A kelet-ázsiai művészet filozófiájához

Új Élet, 1914. IX. évf. 2. sz.

1. Még Istennek is teremtenie kellett, hogy önmagát megismerje.
2. Bosquet: kis fa, facsoport.
3. Meller Simon (1875–1949): művészettörténész, a Tanácsköztársaság idején egyetemi tanár.
4. Katexohén: sajátlag

Fogarasi Béla: A történelmi materializmus kritikája

Athenaeum, 1916. 65. l.

- 1 Diltthey, Wilhelm (1833–1911); Windelband, Wilhelm (1848–1915) és Rickert, Heinrich (1863–1936). a századelő német kultúrfilozófiájának kiemelkedő képviselői.

Ritoók Emma: Esztétikai dolgozatok

G. Simmel: *Studien zur Philosophie der Kunst, besonders der Rembrandtschen.* (Logos, Bd. V. H. 3), *Athenaeum*, 1916. 246. l. Az itt közölt ismertetés egy összefoglaló recenzió részlete, amely Simmel írásán kívül más esztétikai tárgyú munkákat is ismertet

- 1 Fenomenalitás: jelenség.
2. Vitalitások: élelvenségek.

Fülep Lajos: Az élet értékei

Ébresztő, 1917. december. (In F. L. *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*. Magvető, 1974 I. 604. l.)

- 1 *Biblia pauperum* Szegények bibliája, a XV. században igen elterjedt, fametszetekkel illusztrált képes Biblia olvasni nem tudók számára.

Husadik Század, 1918. II. 194. I.

1. Lask, Emil (1875–1915): újkantiánus filozófus, Rickert tanítványa, Lukács jó barátja.
2. Cohen, Hermann (1842–1918): újkantiánus filozófus.

Fülep Lajos: Európai művészet és magyar művészet

Nyugat, 1918. március 16. (In F. L.: i. m. I. 255. 1.: Alcime a *Nyugatban: Bevezető rész Magyar művészet című tanulmányom folytatólagosan közlendő fejezeteihez*. Ugyanerről a témáról adott elő a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájában *A nemzeti jelleg problémája a magyar képzőművészetben* címmel. Előadása bizonyára magában foglalta *Magyar építészet, Magyar szobrászat és Magyar festészet* című tanulmányait is. Lásd i. m. I. 275., 294. és 317. l.

1. A Gauguin-idézet: Honnan jövünk? Mik vagyunk? Hová megyünk?
2. Lapidák: a kentaurokkal háborúzó mondai nép.
3. Gigantomachia: gigászok harca.
4. Incommensurabilia: összemérhetetlen dolgok.
5. Polükleitosz (i. e. 460– 420): a klasszikus kor egyik legnagyobb szobrásza. Művei: *Doriophorosz* (Lándzsavívő) és *Diadumenosz* (Szalagkötő).
6. Contraposto: az emberi testnek ellentétes irányú mozdulatokkal kialakuló egyensúlyi helyzete. Az ókori klasszikus görög szobrászat nagy vívmánya.
7. In potentia: lehetőségként.

Mannheim Károly: Lélek és kultúra

Budapest, 1918. Előadások a szellemi tudományok köréből 1.

1. Ernst, Paul (1866–1933): német drámaíró; Riegl, Alois (1858–1905): osztrák művészettörténész.
2. Echt, unecht: igazi, hamis.
3. Überbau: felépítmény.

Athenaeum, Új folyam. 1918. 159. 1.

1. Prevalenciát: előtérben áll, lényegesebb.

Balázs Béla: Dramaturgia. VI. rész

Budapest, 1918. Előadások a szellemi tudományok köréből 2.

1. Moira: sors.
2. Canaille: csőcselék.
3. Sitte: szokás, erkölcsök.

Hauser Arnold: Az esztétikai rendszerezés problémája

Athenaeum. Új folyam. 1918. 331. 1.

1. Kant: *Az ítélőerő kritikája*.
2. In toto genere: a maga teljességében.
3. Vehiculumai: hordozói.
4. Fiedler, Konrad (1841–1895): német esztéta, műgyűjtő.
5. Hildebrand, Adolf Ernst (1847–1921): német szobrász és képzőművészeti író. *A forma problémája a képzőművészetben* című művét Wilde János fordította magyarra.
6. Hanslick, Eduard (1825–1904): prágai születésű bécsi zeneesztéta.
7. Sub specie formae existentiae: az egzisztenciális forma jegyében.
8. Quaestio juris: jogi kérdés.
9. Quaestio facti: ténykérdés.

Lesznai Anna: Babonás észrevételek a mese és a tragédia lélektanához
(Részlet.)

Nyugat, 1918. július 1. II. 55. 1.

1. Wünscherfüllung: vágyteljesítés; vágykiélés.
2. Anetikus: megenyhült.

Huszadik Század, 1918. I. 193. 1. Elhangzott a Társadalomtudományi Társaság 1918. március 5-i ülésén. Az előadáshoz kapcsolódva a Társaság vitát rendezett, amelyre nagy közönség jelenlétében került sor 1918. március 26-án, április 2-án és április 9-én. Hozzászóltak: Schlesinger Károly, Csizik Béla, Jászi Oszkár, Szabó Ervin, Varjas Sándor, Fülep Lajos és Lukács György. A hozzászólások rövidített szövege megjelent a *Huszadik Század*-ban folyamatosan, majd önálló kötetként Fogarasi előadásával együtt: *A konzervatív és progresszív idealizmus*. A Huszadik Század Könyvtára, 66. sz. Budapest, 1918.

1. Mach, Ernst (1837–1916): német idealista filozófus, az empiriokriticizmus teoretikusa.
2. Avenarius, Richard (1843–1896): német filozófus, Mach társa az empiriokriticizmusban.
3. Adler, Friedrich (1879–1960): német szociáldemokrata politikus és teoretikus.
4. Boutroux, Émile (1845–1921): francia filozófus.
5. Poincaré, Henri (1854–1912): francia matematikus és filozófus.
6. Ostwald, Wilhelm (1853–1932): német kémikus és filozófus.
7. Als ob: mintha.
8. A mégoly egyértelmű fejlődési tendenciákból is a cselekvésnek egyértelmű parancsait kell leszűrni, de csak az adott állásfoglalás mellett előreláthatólag legalkalmasabb eszközökre vonatkozóan, nem pedig magára az állásfoglalásra vonatkozóan. (Az „értékelési szabadság” értelme a szociológiai és közgazdaságtudományban. *Logos* VII. 62. 1)
9. Vaihinger, Hans (1852–1933): német filozófus.
10. Annál rosszabb a tényekre nézve.
11. Déroute: tévút.
12. Stahl, Friedrich Julius (1802–1861): német politikai és államjogi író.
13. Treitschke, Heinrich von (1834–1896): német történetíró.

Varjas Sándor: Hozzászólás a Konzervatív és progresszív idealizmus vitához

Huszadik Század, 1918. június. I. 382. 1. (kivonat)

1. Radikales Böse: alapvetően rossz.
2. Extramundium: világonkívüliség.
3. Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude (1754–1836): francia filozófus.

4. Petitio principii: elvcsúsztatás.
5. Propositio major: a szillogisztikus következtetésben fő tétel.

Fogarasi Béla: Záróbeszéd a Konzervatív és progresszív idealizmus vitáján

Husadik Század, 1918. II. 92. 1.

1. Haeckel, Ernst (1834–1919): materialista természettudós.
2. Kautéla: óvatossági rendszabály.

Lukács György: Hozzászólás a nemzetiségi kérdés vitájához

A nemzetiségi kérdés a társadalmi és egyéni fejlődés szempontjából.

Bevezeti Jászi Oszkár. Budapest, 1919. *Új Magyarország*, Lantos bizománya, Világosság nyomda. 102. 1. (*A Husadik Század* 1918-ban Réz Mihály és Jászi Oszkár vitaindító tanulmányával vitát kezdett a nemzetiségi kérdésről.)

1. Husserl, Edmund (1859–1938): német filozófus, a fenomenológia megalapítója.
2. Stand: rend.
3. Sorsközösségből kinövő jellemközösség.
4. Rationes essendi: létezési alapok.
5. Rationes cognoscendi: megismerési alapok.
6. Reinach, Salomon (1858–1932): francia archeológus. Az utalás valószínűleg *Cultes, mythes et religion* (1905. Kultúrák, mítoszok és vallás) című művére vonatkozik.
7. *εποχή*: ítéletfelfüggesztés.
8. Principium contradictionis: ellentmondás elve.
9. Alle Vernunftwesen: minden értelmes lény.
10. A nemzetiségi gyűlölet átalakult osztálygyűlölet.
11. Naturalwirtschaft: természetes gazdálkodás.
12. Melyik a hazája a valóban művelt keresztény európainak? Általánosságban Európa, különösen az az európai állam, mely minden időkben a kultúra élén jár. Az az állam, mely veszélyesen hibázik, idővel természetesen lehanyatlik, s ennek következtében megszűnik a kultúra magaslatán állni. . . . Azért az itt születettek, akik hazájukat a rögben, folyóban, hegyben ismerik fel, továbbra is a lehanyatlott állam polgárai maradhatnak, megőrzik, amit akartak, és ami

- boldogítja őket: a napfényre vágyó lélek ellenállhatatlanul oda fog fordulni, ahol a fény van. (*A jelenlegi korszak alapvonásai.*)
13. Mindenki háborúja mindenki ellen.

Mannheim Károly: Ernst Bloch: Geist der Utopie

Athenaeum, Új folyam. 1919. 207. 1.

1. A megfogalmazhatatlan kérdés alakja.
2. Coincidentia oppositorum: az ellentétek egybeesése.
3. Kassner, Rudolf (1873–1959): kultúrfilozófus és esztéta.

Rényi Edit: Lesznai Anna: Édenkert

Thalia, 1919. 1. sz.

Káldor György: Civilizáció és kultúra

A Probléma, 1919. I. évf. 1. sz. 2. 1.

Kner Imre: Kommunista könyvkultúra

Corvina, 1919. június 30. 73. 1.

Révai József: Az egyéni cselekvés és az osztályharc

Vörös Újság, 1919. június 29. 2. 1.

1. Löwy Béla (1895–1919): kommunista politikai megbízott, az 1919. júniusi ellenforradalmi lázadás egyik áldozata.

Mannheim Károly: Lukács György: A regény elmélete

Logos, IX. évf. 1920/21. 298. 1. Karádi Éva fordítása.

Tűz (Bratislava), 1921. 53. l.

1. *Mardi gras*: húshagyó kedd.
2. Utasítás a pózok arányáról és beállításáról.
3. *Durée*: tartam, tartamosság; a bergsoni filozófia egyik alapfogalma.
4. *Trompe-l'œil*: szemet megtévesztő; olyan festmény, mely megtévesztő szándékkal próbálja a valóság tökéletes látszatát kelteni.

Lukács György: Sztavrogin gyónása

Die Rote Fahne (Berlin), 1922. július 16. Karádi Éva fordítása.

Tolnay Károly: Cézanne történeti helye

Ars Una, 1924. március, 205. l.

1. Gargouille: vízköpő; a gótikus építészet kőből faragott groteszk állat- és emberfigurái.
2. Monadikus: az egésznek tükröző részenkénti.
3. Minden különbség ellenére Cézanne-nak elvileg ugyanaz a fajta világfelfogás szolgál alapul, mint az impresszionistáknak.
4. Cézanne a tér dinamizmusát színeken keresztül keresi.
5. Minél gazdagabbak a színek, annál teljesebb a forma.
6. Mandorla: mandula- vagy szilvaalak. Eredetileg a Krisztus egész alakos ábrázolását körülvevő dicsfény neve.
7. Karnátum: a test húsa.
8. *Új Olympia* és *Reggeli a fűvön*.
9. Decamps, Alexandre Gabriel (1803–1860): francia festő.
10. Örökkévaló, mindenható Atyaisten.

Fogarasi Béla: Karl Korsch: Marxismus und Philosophie

Die Internationale, 1924. június 15. 414. l. Karádi Éva fordítása.

Sinkó Ervin: Hit, vétó és tetemrehívás

Testvér (Wien), 1925. március 15.

Révai József: Lukács György: Történelem és osztálytudat

Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, 1925. XI. évf. 227. l. Magyarul: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1974. 167. l. Fordította: F. Majlát Augusztá.

Balázs Béla: Tömeg

Der Tag, 1925. május 31. Karádi Éva fordítása.

1. *Lenin hívó szava* címen került be a filmtörténetbe. Rendezte Jakov Protazanov.

ANTAL FRIGYES (1887–1954): világhírű marxista művészettörténész. Pályája kezdetén a Szépművészeti Múzeumban dolgozott. A Tanácsköztársaság alatt a művészeti és múzeumi direktórium helyettes vezetője, egyetemi előadó volt. Az ellenforradalom idején emigrált. Egy darabig Bécsben, majd Olaszországban, 1933-tól pedig Londonban élt. Fő művei: *Florentine Painting and its Social Background* (London, 1947), *Fuseli Studies* (London, 1956), *Hogarth and its Place in European Art* (London, 1962), *Stílustörténet, kortörténet* (Budapest, 1979).

BALÁZS BÉLA (1884–1949): költő, elbeszélő, drámaíró, filmesztéta. A budapesti egyetem bölcsészkarát végezte el mint Eötvös-kollégista. Berlinben egy ideig Simmel privát szemináriumának résztvevője volt; innen datálódik barátsága Lukáccsal. A nagyváradi *Holnap* antológiában tűnt fel 1908-ban. Munkatársa volt a *Nyugat*nak és a *Renaissance*-nak. Fiatalkori barátság fűzte Kodály Zoltánhoz. A Tanácsköztársaság alatt a Közoktatásügyi Népbiztosság irodalmi osztályának vezetője, az írói direktórium tagja. (Az ellenforradalom felülkerekedése után Bécsbe, majd 1926-ban Berlinbe emigrált, ahonnan 1933-ban Moszkvába költözött, 1945-ben tért haza. Fő művei: *Halál-esztétika* (1907), *Dr. Szélpál Margit* (dráma, 1909), *A vándor énekel* (versek, 1910), *Misztériumok* (1912), *Tristan hajóján* (versek, 1916), *Hét mese* (1917), *Der sichtbare Mensch* (filmesztétika, 1924), *Lehetetlen emberek* (regény, 1963). Az ő misztériumjátékából, illetve meséjéből készült Bartók *Kékszakállújának* és *A fából faragott királyfijának* szövegkönyve.

FOGARASI BÉLA (1891–1959): filozófus. Németországban, Heidelbergben és Freiburgban folytatott filozófiai tanulmányokat. Budapesten kereskedelmi iskolai tanár volt, a Magyar Filozófiai Társaság tagja, az *Athenaeum* munkatársa. 1918-ban kapcsolódott be a munkásmozgalomba, az elsők között lépett be a KMP-be. A Tanácsköztársaság alatt a Közoktatásügyi Népbiztosságnak a felsőoktatás szocialista átszervezésével megbízott népbiztoshelyettese volt. Utána Bécsben, Berlinben, majd Moszkvában élt, ahol egyetemi tanár lett. 1945-ben tért haza, és munkásságát mint az Eötvös Loránd Tudományegyetem tanszékvezető tanára, akadémikus folytatta. Fő művei: *Az ítélet voluntarisztikus elmélete* (Athenaeum, 1913), *Bevezetés a marxi filozófiába* (Bécs, 1921), *Marxizmus és logika* (1946), *Kant* (1950), *Tudomány és szocializmus* (1956).

FÜLEP LAJOS (1885–1970): filozófus, művészettörténész. Fiatalkorában sokat élt külföldön: Párizsban, Rómában és Firenzében. 1911-ben Lukács Györggyel együtt szerkesztette *A Szellem* című filozófiai folyóiratot. Az 1918-as forradalom után Firenzébe és Rómába küldték, ahol a Károlyi-kormány elismertetése ügyében tevékenykedett. A Tanácsköztársaság alatt egyetemi tanárrá nevezték ki. Az ellenforradalom megfosztotta katedrájától. Belső emigrációba vonult, református lelkészként dolgozott a Pécs melletti Zengővárkonyban. 1945 után egyetemi tanár és akadémikus lett. Fő művei: *Magyar művészet* (1923); cikkeinek és tanulmányainak gyűjteménye: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig* (1974), *Művészet és világnézet* (1976).

GÁBOR ANDOR (1884–1953): költő, publicista, drámaíró és kritikus. 1919 előtt főként mint szatirikus író, költő volt ismert. A Tanácsköztársaság alatt a Közoktatásügyi Népbiztosság sajtó- és színházügyi referense volt. Utána Bécsbe emigrált, majd Berlinbe, 1933-ban pedig Moszkvába költözött. A moszkvai *Új Hang* szerkesztője volt. Fő művei: *Doktor Senki* (1918), *Az én hazám* (Bécs, 1920), *Összegyűjtött versek* (1954), *Összegyűjtött novellák* (1954), *Összegyűjtött cikkek* (1957).

GERGELY TIBOR (1900–1978): festő, grafikus, illusztrátor. A Tanácsköztársaság alatt a Közoktatásügyi Népbiztosságon dolgozik, majd Lesznai Annával, aki később a felesége lett, Bécsbe emigrál. 1931-ben visz-

szatérnek Budapestre, majd 1939-ben újból emigrálnak, ezúttal az Amerikai Egyesült Államokba. Bécsben, Budapesten és New Yorkban több kiállítása volt. Szellemes karikatúrákat készített a Vasárnapi Kör tagjairól.

HAJÓS ÉDIT (1889–1975): orvos. Balázs Béla első felesége. Tanulmányait Franciaországban és Svájcban végezte, majd Hollós Józsefnél praktizált Szegeden. 1918-ban Oroszországba utazott egy vöröskeresztes küldöttség tagjaként. 1919-ben Petrográdban lett a bolsevik párt tagja. Bécsben, Berlinben, majd 1933-tól Londonban élt. 1948-ban egy hazalátogatása alkalmából törvénytelenül börtönbe vetették, ahol hét évet töltött, majd visszament Londonba, ahol fordítással foglalkozott. Fő műve: *Seven Years Solitary* (Edith Bone néven). London, 1957.

HAMVASSY ANNA (1876–1954): először Schlamadinger Jenő székesfehérvári törvényszéki bíró felesége, majd 1919-től Balázs Béla második felesége. A háború alatt Fényes László titkárnője *Az Est*-nél. A Tanácsköztársaság alatt Lukács titkárnője a Közoktatásügyi Népbiztosságon. Férjét elkísérte az emigrációba, és vele együtt jött haza 1945-ben.

HAUSER ARNOLD (1892–1978): művészettörténész, a művészetszociológia világviszonylatban is egyik legnevesebb képviselője. A Tanácsköztársaság alatt a Közoktatásügyi Népbiztosságon dolgozott, később Berlinbe, majd Bécsbe emigrált. 1933-tól kezdve Londonban élt, 1951-től a leeds-i egyetem művészettörténet-professzora. 1977-ben visszaköltözött Magyarországra. Fő művei: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (München, 1953), *Philosophie der Kunstgeschichte* (München, 1958), *Der Manierismus* (München, 1964), *Soziologie der Kunst* (München, 1974). Magyarul is megjelent: *A művészet és irodalom társadalomtörténete* (Budapest, 1969).

KÁLDOR GYÖRGY (1900–1958): újságíró. Mint fiatal egyetemista részt vett a kommunista diákmozgalomban, ezért 1919 végén emigrálnia kellett. Rövid bécsi tartózkodás után Heidelbergbe ment, ott fejezte be egyetemi tanulmányait. 1925-ben Bécsbe, majd 1926-ban Magyarországra jött. Itt a *Pester Lloyd* szerkesztőségében dolgozott. A felszabadulás után a rádió külügyi osztályvezetője. 1950-ben hamis vádak

alapján letartóztatták és elítélték. 1955-ben szabadult, és haláláig lektorként dolgozott. Fő műve: *A mai Lengyelország* (1948).

KNER IMRE (1890–1944): nyomdász, könyvművész. Lipcsében tanult nyomdászatot. 1907-ben már apja nyomdájának technikai és művészeti irányítója, 1916-tól pedig az egész nyomdavállalat vezetője lett. Tipográfiai művészete világhírű. Az első világháború után indította el Király Györggyel és Kozma Lajossal a *Kner-klasszikusok* sorozatot, mely a régi magyar irodalom legbecsesebb emlékeit tartalmazta. 1944-ben deportálták, Auschwitzban pusztult el. Fő művei: *Könyv a könyvről* (Gyoma, 1922), *A könyv művészete* (tanulmánygyűjtemény, 1957).

LÁNG JÚLIA (1893–1955): pszichológus, Mannheim Károly felesége. A budapesti egyetemen 1919-ben avatták a pszichológiai tudományok doktorává. 1917-ben már tagja volt a Magyar Filozófiai Társaságnak, 1918-ban beválasztották az *Athenaeum* szerkesztő bizottságába. Férjét az egyetemen ismerte meg, s az emigrációban házasodtak össze. 1947-ben, férje halála után pszichoanalitikus gyakorlatot folytatott Anna Freud mellett.

LESZNAI ANNA (1885–1966): költő, író, festő, iparművész. 1908-tól a *Nyugat* munkatársa. Részt vett a „Nyolcak” kiállításán; itthon és külföldön sok sikeres kiállítása volt. 1913–1920 között Jászi Oszkár felesége. A Tanácsköztársaság alatt a Közoktatásügyi Népbiztosságon dolgozott. 1919 végén Bécsbe emigrált, majd 1931-ben férjével, Gergely Tiborral együtt visszatért Budapestre, 1939-ben újra emigrált az Egyesült Államokba. Itt főként művészeti oktatással foglalkozott. New Yorkban halt meg. Fő művei: *Édenkert* (1918), *Eltévedt litániák* (Bécs, 1922), *Kezdetben volt a kert* (1966).

LORSY ERNŐ (1889–1961): újságíró. Külföldi és magyar egyetemeken hallgatott nyelvészetet, történelmet, filozófiát és természettudományokat. 1912-ben a budapesti egyetemen tanári diplomát szerzett. A *Pester Lloyd* színikritikusa, majd külpolitikai szerkesztője lett. A Károlyi-kormány idején külügyminisztériumi tanácsos, 1919-ben a Közoktatásügyi Népbiztosság sajtóosztályának vezetője. 1919-től

1933-ig Bécsben, Berlinben és Párizsban különféle lapok munkatársa. Közben Dubrovnikban Károlyi titkára is volt. 1933-ban visszatért Budapestre, és mint fordító, tudományos kutató és újságíró működött. 1941-ben az USA-ba emigrált, ahol könyvtárosi és műszaki fordítói munkát végzett. Itt is halt meg.

LUKÁCS GYÖRGY (1885–1971): filozófus, esztéta. 1906-tól 1911-ig jórészt Berlinben, Firenzében, majd 1912-től 1917-ig főleg Heidelbergben élt, ahol Max Weber baráti köréhez tartozott. 1914-ben kötött házasságot Jelena Andrejevna Grabenko orosz forradalmár festőnővel. 1918-ban csatlakozik a KMP-hez. A Tanácsköztársaság alatt közoktatásügyi népbiztos, 1919 végén Bécsbe emigrál, 1929-ig itt él későbbi feleségével, Bortstieber Gertrúddal, majd 1933-ig Berlinben; végül a Szovjetunióba költözik. 1945-ben tér haza. Itthon egyetemi tanár, akadémikus, kultúrpolitikus lesz. A Vasárnapi Kör fennállásáig keletkezett főbb művei: *A lélek és a formák* (1910), *A modern dráma fejlődéstörténete* (1911), *Esztétikai Kultúra* (1913), *Theorie des Romans* (Berlin, (1916), *Balázs Béla és akiknek nem kell* (1918), *Taktika és etika* (1919), *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Leipzig, 1923).

MANNHEIM KÁROLY (1893–1947): szociológus, filozófus, a tudásszociológia megteremtője. A budapesti egyetemen tanul (Alexander Bernát tanítványa, majd Zalai Béla és Lukács György hatása alá kerül), itt szerez doktorátust 1918-ban. A Tanácsköztársaság alatt egyetemi tanárrá nevezik ki, utána Bécsbe emigrál, majd Németországban telepszik le; a heidelbergi egyetem magántanára, 1930-tól Frankfurtban professzor. 1933-ban Londonba költözik, ahol haláláig a London School of Economics tanára. Fő művei: *Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése* (1918), *Ideologie und Utopie* (Bonn, 1929), *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London, 1940), *Freedom, Power and Democratic Planning* (London, 1950), *Essays on Sociology and Social Psychology* (London, 1953). Írásainak válogatott gyűjteménye: *Wissensoziologie* (Neuwied, 1972).

RADVÁNYI LÁSZLÓ (1900–1978): közgazdász. Már diákkorában bekapcsolódik a Galilei Kör munkájába. A Tanácsköztársaság után 1919-ben Bécsbe emigrál. 1923–1926 között Heidelbergben él.

1925-ben feleségül veszi Anna Seghers német írónt. 1926–1933 között Berlinben él. A Marxista Munkásiskola szervezője, előadója, a *Der Marxist* című folyóirat szerkesztője Johann Lorenz Schmidt néven. 1933-ban Párizsba, majd Mexikóba emigrálnak, és 1952-ben térnek vissza a demokratikus Németországba. Itt a berlini Humboldt Egyetem professzora lesz.

RÉNYI EDIT (eredeti neve Gyömrői Edit, szül. 1896): pszichoanalitikus, író. Ma Edith Ludowyk Gyömrői néven dolgozik Angliában. A Tanácsköztársaság alatt a Közoktatásügyi Népbiztosságon dolgozott, 1919-ben publikált egy kötet verset *Rényi Edit versei* címmel. 1919 végén emigrált, először Bécsbe, majd Berlinbe, ahol analitikus kiképzést nyert. 1933-ban visszaköltözött Budapestre, és analitikusi gyakorlatot folytatott. 1938-ban Ceylonba, onnan 1956-ban Londonba költözött. Pszichoanalitikai szakkikkeket publikált angol és német nyelven.

RÉVAI JÓZSEF (1898–1959): publicista, politikus. Diákkorában csatlakozott a Galilei Körhöz. *A Tett*, majd a *Ma* munkatársa. 1918-ban többekkel megalapítja a KMP elméleti folyóiratát, az *Internacionálét*, és a *Vörös Újság* munkatársa. A Tanácsköztársaság bukása után Bécsbe emigrál, ahol különféle kommunista lapok munkatársa. 1930-ban pártmunkára hazatért, de letartóztatták. Kiszabadulása után Moszkvába megy, ahol az *Új Hang* munkatársa lesz. 1945-ben tér haza. Itthon mint a *Szabad Nép* főszerkesztője, majd népművelési miniszter, a kultúrpolitika legfőbb irányítója. Fő művei: *Marxizmus, népiesség, magyarság* (1948), *Irodalmi tanulmányok* (1950), *Válogatott történelmi tanulmányok I–II.* (1966).

RÉVÉSZ GÉZA (1878–1955): pszichológus. Főleg zene- és hangpszichológiával foglalkozott. Budapesten és Göttingenben tanult. 1908-ban a budapesti egyetemen magántanár, a Tanácsköztársaság alatt rendes tanár lett. A Tanácsköztársaság bukása után emigrált, és 1921-től Amszterdamban élt, ahol 1932-től a pszichológia egyetemi tanára lett. Fő művei: *Zur Tonlegung der Tonpsychologie* (Leipzig, 1913), *A tehetőség korai felismerése* (1918), *Problem des Ursprungs der Sprache* (Amsterdam, 1942), *Talent und Genie* (Bern, 1952).

RITOÓK EMMA (1868–1945): író, filozófus, műfordító. Lipcsében, Berlinben és Párizsban tanult. A *Nyugat*, a *Szellem* és az *Athenaeum* munkatársa volt. A forradalmak előtt erősen jobbra tolódott, és a két forradalom alatt ellenforradalmi tevékenységet fejtett ki. Egyik szervezője volt a Magyar Asszonyok Nemzeti Szövetsége nevű ellenforradalmi nőszövetségnek. A harmincas évek elején irodalmi szalont tartott Budapesten, melyben haladó szellemű írók is részt vettek. Fő művei: *A nagy véletlen* (1909), *A rút esztétikája* (Athenaeum, 1916), *A szellem kalandorai* (1922).

SINKÓ ERVIN (1898–1967): író, publicista, irodalomtörténész. A bácskai Apatinban született, Szabadkán tanult. Itt került kapcsolatba a munkásmozgalommal. A Tanácsköztársaság előtt Budapestre jön, és itt Révai Józseffel együtt megalapítja az *Internacionále* című lapot. A diktatúra alatt a Budapesti Központi Munkástanács tagja, majd Kecskemét városparancsnoka. Az ellenforradalom felülkerekedése után Bécsbe megy, 1926-tól Jugoszláviában, 1932–1935 között Párizsban él. 1935–1937 között két évet tölt Moszkvában, majd ismét Párizsban él. 1939-ben visszatér Jugoszláviába. A felszabadulás után Zágrábban él, ahol 1961-ben kinevezik egyetemi tanárrá. Fő művei: *Optimisták* (Újvidék, 1933–1953), *Egy regény regénye* (Újvidék, 1961), *Epikurosz hervadt kertje* (Újvidék, 1964), *Válogatott tanulmányai: Szemben a bíróval* (Budapest, 1977).

SPLITZ A. RENÉ (1887–1974): orvos, pszichoanalitikus. Bécsben született, de ifjúságát Budapesten töltötte, tanulmányait Lausanne-ban, Bernben és Budapesten végezte. Freud írásait már diákkorában ismerte, 1910-ben pedig elutazott Bécsbe Freudhoz. A világháborúban katonaoorvosként vett részt. Balázs Béla barátjaként ő bújtatta Szamuely Tibort 1919. február 21. és március 21. között. 1924–1928 között Bécsben élt, utána Berlinben, később pedig Párizsban folytatott analitikus gyakorlatot. Főként a csecsemőgondozással foglalkozott. 1939-ben az USA-ba költözött, ahol először New Yorkban, majd a Colorado állambeli Denverben lett egyetemi tanár. Fő művei: *Hospitalism (The Psychoanalytic Study of the Child, vol. I, II. 1945–46)*, *Psychiatric Therapy in Infancy (American Journal of Orthopsychiatry, vol. XX. 1950)*, *Übertragung und Gegenübertragung (Psyche, 1956)*.

TOLNAY KÁROLY (Charles de Tolnay, szül., 1899): művészettörténész. A németalföldi és az olasz reneszánsz művészet egyik legkiválóbb ismerője. A középiskolában Fülep Lajos tanítványa. 1918 óta külföldön él: a húszas évek elején Bécsben, 1939-től a princetoni egyetem művészettörténet-tanára volt. Jelenleg a firenzei Casa Buonarroti igazgatója. Fő művei: *Hieronymus Bosch* (Basel, 1937), *P. Brueghel l'ancien* I–II. (Bruxelles, 1935), *Michelangelo* 1–5. (Princeton, 1943–60). Magyarul is megjelent: *Michelangelo. Mű és világgép* (1975).

VARJAS SÁNDOR (1885–1939): filozófus. Főleg logikai, ismeretelméleti és pszichológiai kérdésekkel foglalkozott. Tanulmányai a *Szocializmusban* és a *Huszedik Században* jelentek meg. A Tanácsköztársaság alatt egyetemi tanár, és a Közoktatásügyi Népbiztosság tudományos propagandaosztályának vezetője. Először ő is Bécsbe, majd 1922-ben a Szovjetunióba emigrált, ahol egyetemi tanár lett. A húszas évek szovjet filozófiai vitáiban az ún. mechanisták oldalán vett részt. A Szovjetunióban halt meg. Fő művei: *Az álomról. Freud álmelmélete* (1913), *Az újkori filozófia története* (oroszul, 1926), *Válogatott filozófiai tanulmányai* (1971).

WILDE JÁNOS (1891–1971): művészettörténész. Egy ideig a Szépművészeti Múzeum tisztviselője volt, majd a Tanácsköztársaság alatt az egyetemen adott elő. A bukás után Bécsbe ment, ahol a Kunsthistorisches Museum tisztviselője volt. 1948-tól 1961-ig a londoni egyetem művészettörténeti tanszékének professzora volt. Fő művei: *Italian Drawings in the Department of Prints and Drawings in the British Museum* (London, 1953), *Michelangelo* (London, 1959).

TARTALOM

A VASÁRNAPI KÖR

A Vasárnapi Kör története (Vezér Erzsébet)	7
A Vasárnapi Kör világnézete (Karádi Éva)	24

DOKUMENTUMOK

I. EMLÉKEZÉSEK	43
Tolnay Károly	45
Sinkó Ervin	51
Fogarasi Béla	52
Lesznai Anna	54
Lukács György	56
Gergely Tibor	58
Hauser Arnold	61
Rényi (Gyömrői) Edit	64
Radványi László	67

II. NAPLÓK ÉS FELJEGYZÉSEK

Balázs Béla naplójegyzeteiből (1915–1922)	71
Lesznai Anna naplójából (1912–1927)	102
Lukács György etikai töredékei 1914–1917-ből	115

III. LEVELEK

Hajós Edit Lukács Györgynek (1916. október 8.)	133
Balázs Béla Lukács Györgynek (1916. október)	135
Mannheim Károly Lukács Györgynek (1916. november 19.)	136
Ritoók Emma Lukács Györgynek (1917. január 18.)	137

Schlamadinger Anna Lukács Györgynek (1917. március 8.)	138
Ritoók Emma Lukács Györgynek (1917. március 17.)	139
Balázs Béla Lukács Györgynek (1917. március)	140
Antal Frigyes Lukács Györgynek (1917. augusztus)	142
Király György Kner Imrének (1919. február 28.)	142
Fülep Lajos Kner Imrének (1922. június 12.)	143
Antal Frigyes Jászi Oszkárnak (1922. június 22.)	143
Mannheim Károly Balázs Bélának (1930. február 15.)	144
Fülep Lajos Kner Imrének (1932. március 28.)	145
Fülep Lajos Kner Imrének (1932. szeptember 11.)	146
Fülep Lajos Kner Imrének (1933. április 7.)	146
Kner Imre Fülep Lajosnak (1934. február 18.)	146
Fülep Lajos Kner Imrének (1942. július 6.)	147
Lesznai Anna Balázs Bélának (1945. október 28.)	148
Balázs Béla Lesznai Annának (1945.)	148

TANULMÁNYOK

I. 1915–1918

Balázs Béla: A kelet-ázsiai művészet filozófiájához	151
Fogarasi Béla: A történelmi materializmus kritikája	158
Ritoók Emma: Esztétikai dolgozatok	161
Fülep Lajos: Az élet értékei	163
Mannheim Károly: Georg Simmel mint filozófus	168
Fülep Lajos: Európai művészet és magyar művészet	172
Mannheim Károly: Lélek és kultúra	186
Láng Júlia: Mannheim Károly, <i>Lélek és kultúra</i>	203
Balázs Béla: Dramaturgia	205
Hauser Arnold: Az esztétikai rendszerezés problémája	211
Lesznai Anna: Babonás észrevételek a mese és a tragédia lélektanához	233

II. 1918–1919

Fogarasi Béla: Konzervatív és progresszív idealizmus	247
Varjas Sándor: Hozzászólás a Konzervatív és progresszív idealizmus vitájához	261

Fogarasi Béla: Záróbeszéd a Konzervatív és progresszív idealizmus vitáján	265
Lukács György: Hozzászólás a nemzetiségi kérdés vitájához	271
Mannheim Károly: Ernst Bloch, <i>Geist der Utopie</i>	298
Rényi Edit: Lesznai Anna, <i>Édenkert</i>	303
Káldor György: Civilizáció és kultúra	306
Kner Imre: Kommunista könyvkultúra	309
Révai József: Az egyéni cselekvés és az osztályharc	316

III. 1919–1926

Mannheim Károly: Lukács György, <i>A regény elmélete</i>	323
Antal Frigyes: Picasso útja	328
Lukács György: Sztavrogin gyónása	335
Tolnay Károly: Cézanne történeti helye	339
Fogarasi Béla: Karl Korsch, <i>Marxismus und Philosophie</i>	351
Sinkó Ervin: Hit, vétó és tetemrehívás	356
Révai József: Lukács György, <i>Történelem és osztálytudat</i>	361
Balázs Béla: Tömeg	370

FÜGGELÉK

A válogatásról	375
Jegyzetek	377
Életrajzi mutató	395

A kiadásért felel a Gondolat Könyvkiadó igazgatója
Szedte a Nyomdaipari Fényszedő Üzem (798831/80)

Dabasi Nyomda, (79-0689)

Budapest–Dabas, 1980

Felelős vezető: Bálint Csaba igazgató

Felelős szerkesztő: Detre Zsuzsanna

Műszaki vezető: Gonda Pál

Műszaki szerkesztő: Radó Péter

Borító és kötésterv: Murányi István

Megjelent 6000 példányban

25,5 (A/5) ív + 1,5 ív melléklet terjedelemben